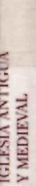
Los Padres de la Iglesia II

Los Padres Latinos

H. Von Campenhausen





El autor (1903-1989), conocido especialista sobre el cristianismo primitivo, fue docente de Historia de la Teología, Patrística y Nuevo Testamento en la Universidad de Heidelberg. Además de las obras que estudian a los padres tanto latinos como griegos, escribió distintos estudios acerca de los elementos fundamentales del desarrollo del cristianismo en los primeros siglos, entre ellos: *La idea del martirio en la Iglesia antigua* (1936), *Ministerio eclesiástico y poder espiritual en los tres primeros siglos* (1953) y *La formación del canon bíblico* (1968).



LOS PADRES
DE LA IGLESIA

II

PADRES LATINOS

HANS VON CAMPENHAUSEN



Este libro fue publicado por
© W. Kohlhammer Verlag
Stuttgart [7]1995

Título original:
LATEINISCHE KIRCHENVÄTER

Traductor
V. A. MARTÍNEZ DE LAPERA

Revisor
JOSÉ RICO PAVÉS

ISBN: 84-7057-442-6
Depósito legal: M. 26.755-2001

Printed in Spain

Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

ABREVIATURAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
BPa	Biblioteca de Patrística, Ed. Ciudad Nueva (Madrid).
CCL	Corpus Christianorum series Latina, Ed. Brepols (Turnhout).
CPL	Clavis Patrum Latinorum.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
FuP	Fuentes Patrísticas, Ed. Ciudad Nueva (Madrid).
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig-Berlin).
MBTh	«Münsterische Beiträge zur Theologie».
OOA	Opera Omnia di Sant'Ambrogio, Ed. Città Nuova (Milano-Roma).
PG	Patrologia Graeca, J. P. Migne (Paris).
PL	Patrologia Latina, J. P. Migne (Paris).
PLS	Patrologia Latina Supplementum, ed. A. Hamman (Paris).
RSR	«Recherches de Science Religieuse».
SC	Sources Chrétiennes, Les Éditions du Cerf (Paris).
TRu	«Theologische Rundschau».
TU	«Texte und Untersuchungen».
ZKG	«Zeitschrift fur Kirchegeschichte».

* La Sagrada Escritura se cita según las abreviaturas de la Biblia de Jerusalén.

* Las abreviaturas de las obras de los Padres latinos son las de A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs chrétiens*, Brepols (Turnhout 1954).

INTRODUCCIÓN

LOS PADRES DE LA IGLESIA LATINOS Y LOS GRIEGOS

En esta serie se ha dedicado ya un volumen a los Padres de la Iglesia griegos. No es necesario repetir aquí lo que se dijo allí sobre el concepto de «Padre de la Iglesia» y sobre la patrística. El presente volumen es independiente, pero, en cuanto al asunto, es una continuación del dedicado a los Padres griegos. La literatura patrística latina comienza casi cien años más tarde que la griega. Los Padres griegos fueron los maestros de la fe y del pensamiento de los Padres latinos y del conjunto de su teología. En la habitual ordenación puramente cronológica que abarca a los Padres de la Iglesia latinos y griegos, a veces no aparece con suficiente claridad esta relación entre los unos y los otros. Como en el conjunto del mundo cultural, también en la Iglesia de la Edad Antigua discurre de Oriente a Occidente una ininterrumpida corriente de estímulo intelectual. Mientras que en Occidente hubo una rica literatura de traducción de obras griegas al latín, no sucedió otro tanto en Oriente con las obras latinas al griego. Sin embargo, en Occidente se desarrolla con celeridad una poderosa y específica vida eclesial y una teología cristiana que termina por no desmerecer lo más mínimo en comparación con la griega y que tal vez influye más que ésta en la historia posterior. El nacimiento de esa eclesialidad latina es la primera refundición en nuevas formas intelectuales que experimentó en gran medida el cristianismo y que, por ese motivo, es digno de consideración.

Aunque Jesús y sus primeros discípulos no hablaban el griego, sino el arameo, el cristianismo no es una «religión judía». La Iglesia se nutre de «judíos y griegos» y los Pa-

dres griegos tenían pleno derecho a concebir su fe como una nueva verdad que estaba por encima de lo judío y de lo griego. El Nuevo Testamento fue escrito en griego y, como sucede siempre, también en este caso la lengua fue más que un simple ropaje externo. El espíritu griego tocó y modeló al cristianismo ya en su nacimiento. Y siguió fortaleciendo con cierta unilateralidad —a costa de los fundamentos hebreos del Antiguo Testamento— su ulterior desarrollo. También allí donde la actividad misionera de la Iglesia primitiva traspasó los confines del Imperio Romano, se adentró en el remoto Oriente y se reorientalizó, persistieron y resultaron imborrables los presupuestos griegos del texto bíblico, de los credos y del conjunto del pensamiento teológico. Cierto que hubo también Padres de la Iglesia orientales, pero distaron mucho de alcanzar la importancia y poderío de los Padres latinos.

El Occidente «latino» —nos fijamos esencialmente en él al hablar de la Iglesia primitiva— estaba completamente impregnado de la cultura y del pensamiento griegos mucho antes de que irrumpiera el cristianismo. Ese hecho hizo posible el rápido desarrollo intelectual de la Iglesia occidental. Pero así como lo romano no sucumbió en el helenismo, sino que, en constante confrontación con éste, conservó su carácter específico e incluso alcanzó su propia forma intelectual, otro tanto sucedió a la Iglesia latina y a su autonomía teológica. Como hemos apuntado ya, los Padres griegos instruyeron y formaron a los Padres latinos, pero éstos poseyeron desde un principio su propio acceso a la Biblia; sobre todo al Antiguo Testamento. Frente al talante filosófico y a las tendencias metafísico-especulativas del helenismo, éstos muestran una tosquedad y recato que no superarán hasta finales del siglo IV. Eso conducirá al gran esplendor de la teología de los Padres latinos, que alcanza su cima en san Agustín. Pero ni siquiera por eso abdica de los fundamentos del pensamiento latino esta nueva

teología «filosófica». Ella empalma, no por casualidad, con un redescubrimiento de Pablo y con la recepción de la característica cuestión paulina acerca de la fe en contraposición a la «Ley». Es éste un punto de vista al que la teología griega apenas había prestado atención jamás. Al menos su importancia original siempre le había resultado ajena. El singular parentesco de elección que lo romano comparte con el judaísmo capacitó a la Iglesia latina, precisamente por su «sobriedad» y sentido práctico de las leyes, para comprender lo que el «Evangelio» significaba para ella.

En el presente volumen no trataremos detalladamente esas cuestiones. Queremos ofrecer sólo una serie de esbozos biográficos. No albergamos la pretensión de sustituir a la historia de la teología y de los dogmas. Es también reducido el elenco de las personalidades a las que dedicamos nuestra atención. Se detiene al final del antiguo mundo cultural (cuyo ocaso marcó una época también en la historia de la Iglesia). Con todo, mi empeño se debe a la convicción de que en las grandes personalidades es donde la vida histórica alcanza su realización más eximia o, al menos, resplandece con mayor inmediatez y claridad.

Señalemos aquí algunas indicaciones bibliográficas. Desde 1866 se esfuerza la Academia de las Ciencias de Viena en llevar adelante una edición crítica de todos los Padres de la Iglesia latina en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). La abadía de san Pedro, de Steenbrugge (Bélgica), se embarcó en 1953 en el proyecto *Corpus Christianorum* (CC), que ha avanzado con celeridad. Por otro lado, hay que seguir utilizando el *Patrologiae cursus completus. Series latina* (Migne, París, 1844ss), que puso en marcha J. P. Migne y que se extiende hasta el papa Inocencio III. A. Hamman trató de completarla con suplementos críticos (*Supplementum*, 1958ss).

Ofrecen una panorámica de todo el material (título y lista de las mejores ediciones y de los correspondientes

suplementos críticos) E. Drekkers y E. Gaer, *Clavis Patrum Latinorum* (= *Sacris Erudiri*), III, 1951. La muy rica en contenidos *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, en 5 volúmenes (^{2}1913-1932), proviene de O. Bardenhewer. En el marco del *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, reeditado por W. Otto. G. Krüger trató la literatura cristiana latina (III, ^{3}1922; IV, 1-2, 1914/20). En B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo de Br., ^{7}1966 (trad. española por E. Cuevas y U. Domínguez del Val, Madrid ^{5}1962), se puede encontrar una exposición de conjunto, sucinta, pero excelente, de la «vida, escritos y doctrina de los Padres de la Iglesia».

Las exposiciones más importantes de la historia antigua de los dogmas son: A. V. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I/III (^{5}1932 = ^{4}1909/10); R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-II (^{4}1953); Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, I-II (^{6}1959, editado por K. Aland). Desde 1951 apareee (por orden temático, no cronológico) el católico *Handbuch der Dogmengeschichte*, editado por M. Schmaus, P. Geiselmann y H. Rahner.

De las exposiciones generales de la historia antigua de la Iglesia, mencionaremos: K. Müller, *Kirchengeschichte*, I, 1 (^{3}1941, junto con H. V. Campenhausen); H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I-IV ($^{2/3}$1953); los volúmenes de la obra colectiva *Histoire de l'Église* (Paris 1935ss), editada por A. Fliche y V. Martín (trad. esp.: *Historia de la Iglesia*, 32 vols., Comercial editora de publicaciones, Valencia 1974ss).

(*Nota del traductor*: Cuando no hay traducciones españolas de las citas en alemán nos vemos obligados a dar nuestra propia traducción.)

I

TERTULIANO

En Roma hubo una comunidad cristiana ya en tiempos del apóstol Pablo, pero no se podía decir aún que ella fuera una comunidad romana. La capital del Imperio albergaba a gentes venidas de todo el mundo, principalmente del Oriente de lengua griega. De esta región del mundo provinieron también los primeros misioneros y seguidores de la nueva fe. En todo caso, el griego ejerció su hegemonía absoluta en todo el Occidente durante cien años. Esto no fue sólo la consecuencia del origen oriental de la Iglesia, sino que era un reflejo de las connotaciones generales del Imperio, que se había convertido en el único imperio del mar Mediterráneo y de su cultura. El griego no era sólo la lengua de los cultos, sino también la preferida en el campo del comercio y de las comunicaciones. En toda ciudad de Occidente de alguna importancia no sólo entendían el griego, sino que lo utilizaban como lenguaje corriente. Por todo ello, para una religión urbana como el cristianismo, que desligaba de los vínculos nacionales e introducía al individuo en una nueva comunidad, el griego se prestaba muy bien para ser la lengua del culto y de la Iglesia.

Esta situación comienza a cambiar paulatinamente hacia finales del siglo II. Y eso indica que la Iglesia de Occidente ha ampliado la base social e intelectual, que se ha hecho más popular y dispone de una base sólida. Los miembros de la comunidad utilizan el latín para hablar unos con otros, y se sirven del griego, a lo sumo, para dirigirse a los jerarcas dirigentes. Comienza la predicación en latín, y nos topamos también con los primeros brotes de una modesta literatura latino-cristiana de consumo: traducciones de la Biblia, informes sobre mártires y una lista

del canon han llegado hasta nosotros. Pero ¿cuándo y dónde comienza el desarrollo de un nivel más alto e independiente? Algunos especialistas consideran que el diálogo *Octavio* fue el primer documento latino importante. No es casual que este escrito fuera una «apología» escrita pensando en los lectores situados fuera del cristianismo. Su autor fue un abogado romano llamado Minucio Félix. Parece como si, en la vieja disputa sobre prioridades, la balanza se inclinara hoy del lado de este autor, en detrimento de su colega Tertuliano. A pesar de ello, nosotros comenzamos por este último, y podemos dejar tranquilamente de lado a Minucio, cuya biografía se desconoce. En todo caso, Tertuliano es el primer teólogo, la primera personalidad cristiana verdaderamente perfilada que conocemos. Y Tertuliano ilumina con la plétora de sus escritos originales y vibrantes todo el mundo en el que él vive y actúa. En ese sentido, él está en el comienzo de la historia de la Iglesia latina.

Tertuliano es africano, es decir, un ciudadano de la provincia romana de África, colonizada por Roma, que coincide con el actual Túnez. Aquí, en Cartago, capital de la provincia, vino al mundo Quinto Septimio Florencio Tertuliano en los primeros años de la segunda mitad del siglo II. Su padre era un centurión de la cohorte proconsular. Ya en su hogar se había familiarizado con lo romano, si bien en aquella forma característicamente africana de la romanidad que gustaba de compaginar la disciplina con la crítica, el sentido del orden con el humor y la pasión, y que, en la proclividad a la autarquía, alimenta un talante rebelde nada dispuesto a obedecer a ciegas. El joven Tertuliano recibe una buena formación retórica y jurídica, vive durante algún tiempo en Roma, donde quizás llegó a ejercer como abogado. Es poco probable que nuestro Tertuliano sea el famoso Tertuliano citado en los digestos del *Corpus Iuris Civilis*. Nuestro personaje no es

un intelectual, aunque lee y sabe mucho, y tiende a asombrar con conocimientos poco comunes a sus lectores. Por decirlo con palabras de Harnack, es «un abogado que filosofa» que utiliza también como medio retórico el lenguaje exacto de los juristas. Su sutil inteligencia está siempre en movimiento, pero él no puede ser clasificado entre los contemplativos. Todo lo que Tertuliano piensa, dice o hace tiene como punto de mira al mundo real, y trata de provocar una decisión práctica. Esto le marca también en su talante espiritual. Tertuliano es tempestuoso, fogoso; a veces, intencionadamente desconsiderado. Él mismo se lamenta de no haber conocido jamás la noble virtud de la paciencia y Jerónimo, alma gemela en más de un aspecto, lo define en una ocasión diciendo que era un varón siempre en ascuas (*vir ardens*). Pero Tertuliano no tiene ni pizca de primitivo; jamás pierde el control de su temperamento. Al contrario: cuanto más airado habla, cuanto más apasionadamente se compromete con lo que considera atinado, tanto más refinada es su táctica, tanto más chispeante es su acertada sátira mordaz, tanto más depurados son sus ideas y su estilo. La educación romana, la claridad jurídica y la disciplina militar se habían convertido en el ardiente y pujante sentido y corazón de Tertuliano en un elemento de lo intelectual y de la conciencia.

Desconocemos las circunstancias que condujeron a Tertuliano al cristianismo. Por lo general, se piensa principalmente en el efecto de los martirios cristianos, que, según su propio testimonio, son el más poderoso medio publicitario, en la impresión moral que la cohesionada e imperturbable comunidad produce en medio de la marea de desenfreno urbano que rompe contra ella. Pero, sin duda, habrá que tener en cuenta también el peso intelectual de la doctrina y predicación cristianas. El mensaje del Dios Uno Creador, que no es una pura entelequia conceptual, sino que rige el curso del universo, que por medio de

Cristo desposeyó de poder a los demonios y llama ahora a todos los hombres a la decisión última, se convirtió en la vivencia determinante para Tertuliano. Frente a ese mensaje, la erudita teoría y sabiduría de los filósofos aparece como una palabrería ineficaz y nula. En el fondo, ningún ser racional puede negar la verdad de Dios y, sin embargo, sólo ha sido revelada de verdad a los cristianos, que la confiesan realmente. Ellos han conocido al Hijo de Dios; y por medio de él, por su enseñanza y su palabra, conocen toda la voluntad, naturaleza y ley de Dios. Tertuliano debió de encontrarse muy pronto con la Biblia, a la que se atendrá durante toda su vida. Diríase que se la sabe al dedillo; acude expresamente a ella en toda ocasión y la interpreta de modo personal, utilizando, si viene al caso, el texto original griego. Cierto que no es específico de Tertuliano percibir en las palabras de los profetas, en los vocablos del Salvador y de sus discípulos la voz de Dios, sino que comparte con los cristianos de su tiempo la fe en la «Escritura». Pero mucho más que todos sus contemporáneos, tiene un sentido inmediato para la verdadera especificidad de la Biblia. Él sabe y expresa de continuo que ella difiere de todo espíritu y de toda sabiduría elegante de este mundo. Su realismo rotundo, descarnado, descubre con sagacidad congénita el rescoldo no clásico y la dura sobriedad de la Sagrada Escritura, su carácter concreto, paradójico, inaccesible a toda idealización estético-religiosa. Y, al aceptar su especificidad y amar su singularidad, se convierte él en el exegeta más original y, bajo diversos aspectos, más penetrante de toda la Iglesia antigua cuya precisión y comprensión ningún teólogo posterior supera en puntos concretos. Los límites con los que él se topa en último término son las fronteras de su global concepción religiosa de la fe, es decir, los límites de su naturaleza orgullosa, ligada de modo inmisericorde a la propia severidad.

En el momento en que tenemos el primer conocimiento de Tertuliano él es ya un prestigioso miembro de la comunidad cristiana de Cartago. Disfruta de los mejores años de su vida, está felizmente casado y detenta una posición independiente y segura, aunque tal vez no fulgurante en lo económico. Por eso se ha declarado dispuesto a instruir a los catecúmenos, a los candidatos al bautismo y a los recién bautizados. Cabe que predicara en algunas ocasiones, es decir, que pronunciara alocuciones doctrinales dirigidas a la comunidad. Pero, ante todo, Tertuliano se consagra a la tarea de escritor y, con la mirada puesta en los cristianos y en los paganos, se entrega a esa tarea para el bien de la causa cristiana. En parte de sus obras utiliza todavía el griego, «en consideración a los estetas de nuestro teatro», como él mismo señala con ironía (*Coron.* 6,3)[1]. Pero es significativo que ninguna de sus obras escritas en griego se haya conservado. Para un autor que, como Tertuliano, estaba tan interesado en el efecto inmediato y que deseaba interpelar y enseñar sobre todo a sus hermanos y conciudadanos más próximos se imponía el paso al uso del latín. Pero ¡qué latín el que Tertuliano osa utilizar de pronto! En el campo literario carecía hasta entonces de parangón. En los escritos de Tertuliano encontramos el lenguaje vivo de los cristianos de entonces, el latín de la Iglesia que se latinizaba, un lenguaje en el que, como es de esperar, pululan los préstamos y los neologismos destinados a describir las nuevas cosas e ideas de la cotidianidad cristiana, al tiempo que, en lo gramatical, respeta el lenguaje real que hablaba la sociedad y el pueblo de Cartago, que Tertuliano conoce, observa y busca. Pero, ante todo, es el lenguaje propio de Tertuliano, expresión de su

---

[1] CCL 2,1047.

poderosa capacidad configuradora que recurre a todo tipo de prueba para alcanzar la nueva meta que él se ha propuesto.

Tertuliano conoce a fondo su oficio. No renuncia a medio artificial alguno de la retórica que él sabe compaginar con los más refinados juegos de palabras, sorpresas, rimas, aliteraciones y cláusulas rítmicas, con todas las peculiaridades y recursos de la escuela moderna. En eso parece tener algún parentesco con Apuleyo, también africano y algo mayor que él. En todo caso, Tertuliano nada tiene que ver con la pulida elegancia clasicista de un Minucio Félix, que había estructurado su apología cristiana al estilo de Cicerón. Quiere atinar con la realidad de su tiempo, desenmascararla. Pero, sobre todo, trata de subyugar a sus oyentes, de ganarlos y de hacer que se comprometan. Por eso se expresa con vivacidad, de forma gráfica, con una rotundidad que con frecuencia traspasa los límites del buen gusto. Pero su vulgaridad nunca es de mal gusto, porque, en opinión de Tertuliano, lo exige el asunto mismo, la verdad misma. Eso confiere a lo craso, aparentemente vulgar, de su discurso la dignidad de una exposición más elevada y la consagración de la seriedad real. Esta impresión de un realismo inflexible, heroico, inflama más y más la tensión de sus frases para decrecer luego de forma escalonada hasta alcanzar el punto de reposo. En opinión de un crítico de la Iglesia antigua, casi cada palabra de Tertuliano se convierte en una sentencia y esa concisión no pulida y aforístico-sentenciosa hace pensar en Tácito. Pero «el pathos que Tácito atempera mediante una indignación controlada con elegancia se convierte en él en una marea tempestuosa que se lleva por delante cuanto le sale al paso». Ningún otro autor antiguo, dice Eduard Norden en este contexto, ha violado «la ley suprema de la antigua visión del arte, la subordinación de lo individual a lo tradicional» de modo tan inaudito como Tertuliano, al

que Cristo —como él mismo dice en una ocasión— se había revelado «no como costumbre, sino como verdad» (*Virg. vel.* 1,1)[2]. Ya en la Antigüedad se señaló lo difícil que resulta entender sus escritos. Para nosotros el estilo de Tertuliano acarrea otra dificultad: es casi imposible traducir de modo adecuado sus frases a un idioma moderno, ni siquiera al inglés. Sólo el latín original conserva la diamantina y apabullante sonoridad de este metal chispeante.

Será difícil dar con una cuestión de la Iglesia de su tiempo sobre la que Tertuliano no tomara postura o hubiera expresado de algún modo su opinión. Obviamente, los casi treinta escritos suyos llegados hasta nosotros son de diversa naturaleza. Tertuliano gusta de configurar temáticamente y agotar sin verbosidad su objeto concreto. Nunca hizo suya la forma, incipiente entonces, de hacer un comentario continuado de la Biblia. Sus publicaciones van de la breve hoja volante o ensayo hasta amplios tratados teológicos a los que también hoy daríamos el nombre de «libros» y que son de un innegable carácter científico. Gozan siempre de una disposición exquisita y jamás pierden de vista la finalidad que persiguen. Orientan con habilidad al lector, se anticipan a sus posibles objeciones, llaman su atención sobre el alcance y significado de determinadas ideas y lo arrastran consigo de modo imparable. Tertuliano posee una cualidad infrecuente entre los teólogos: no sabe resultar aburrido. Esto vale también para los tratados instructivo-edificantes que representan casi siempre la plasmación de experiencias catequéticas. Así, escribe un famoso tratado sobre la oración, «la única que vence a Dios», con una bella y penetrante exposición del Padrenuestro, o adoctrina a sus lectores sobre el sentido y el recto uso del bautismo o de la penitencia; describe

[2] CCL 2,1209.

cómo hay que vivir el matrimonio cristiano, o encomia en un específico escrito breve la paciencia, de la que él carecía. Lo que él expone de ese modo no siempre puede ser novedoso, pero siempre ha sido tamizado por su inteligencia independiente, concebido de modo distinto y expuesto de modo que cada lector perciba la actualidad de la cuestión. Incluso cuando echa mano de escritos ajenos, Tertuliano jamás se limita a copiar, sino que se pone en el lugar del verdadero lector; y eso da a sus escritos para la vida eclesial de entonces el incomparable valor fontal.

Con todo, la gran masa de sus escritos tiene otro carácter: son polémicos y se dirigen, en tono de confrontación, contra los enemigos y perseguidores, contra los herejes y tentadores de la Iglesia. Y es aquí donde todas sus dotes y talentos sobresalientes alcanzan pleno desarrollo. Tertuliano sabe qué artes debe utilizar el orador para convencer a sus oyentes, para ganárselos y para conseguir que se levanten contra otros. Él aparece por doquier como hombre que realmente está en lo cierto, mientras que sus adversarios son individuos malignos, obstinados y estúpidos cuya equivocación resulta patente para toda persona capaz de enjuiciar. Pero, al mismo tiempo, él gusta de presentarse como noble polemista que contiene sus golpes de gladiador porque no desea condenar nada sin haberlo examinado previamente, y está dispuesto a conceder su derecho a todo el que discrepa de él. Pone en juego, una tras otra, sus razones; sabe graduarlas para ir intensificando el clímax, y da siempre la impresión de que se limita a presentar una selección de lo que guarda en su almacén. Con frecuencia, deja libre de nuevo al adversario ya derrotado, aparenta concederle una nueva oportunidad en cuanto quiere aceptar con reservas sus tesis cuya falsedad, sin embargo, ha quedado demostrada. Con ese artificio trata de seguir machacando su posición por segunda, tercera y cuarta vez bajo éste y bajo todo supuesto imaginable.

¿Para qué? Para convertirlo en objeto de desprecio y de vilipendio mientras que la victoriosa verdad se eleva de las cenizas intacta como un fénix. Es inevitable que una técnica probatoria ejercida con talante de abogado defensor no esté exenta de excesos. Y dado que Tertuliano organiza según las intenciones que persigue en cada momento sus principios formulados con vehemencia incontenida, es fácil que el lector caiga en el desánimo cuando intenta detectar en aquél los principios que determinan realmente su lógica, su hermenéutica y su teología. La sutileza intelectual de Tertuliano invita a tomarlo por más serio, a tenerlo por más profundo de lo que es en realidad. Con todo, esto no significa que Tertuliano no se hubiera tomado en serio lo que propugnaba. También en otros muchos autores, la retórica antigua se permitía en la polémica artificios que hoy nos parecerían ilícitos o puros fuegos de artificio. Tertuliano agota todas las posibilidades que le ofrece su formación y su talento incomparable. No es un cínico, pero sí un maestro de la dialéctica más astuta y de la ironía más sutil. Siempre que, después de tales deficiencias, retorna con un pathos a menudo grandioso, nunca ampuloso, a sus verdaderos objetos, resulta perceptible incluso para el lector moderno que detrás de los testimonios de Tertuliano está el hombre entero, con corazón y voluntad, y llega a comprender por qué nuestro personaje se ha manifestado a favor del asunto con tal rotundidad y acaloramiento, con tal desmesura salvaje.

Los escritos más antiguos de Tertuliano llegados hasta nosotros tratan de defender el cristianismo contra la desconfianza de los paganos, contra la calumnia y la persecución cruenta. Cabría decir que ésta era entonces la tarea primera y clásica de un literato cristiano. Desde mediados del siglo II, los «apologistas» griegos compusieron sus apologías más o menos extensas dirigidas a los emperadores, pero en realidad, como toda la literatura de ese géne-

ro, tuvieron muchos más lectores cristianos que paganos, a los que iban dirigidas. A ellos se había sumado Minucio Félix. Tertuliano había estudiado a fondo a sus diversos antecesores y percibió enseguida la razón de su fracaso: no habían tomado como punto de orientación a sus adversarios, querían conseguir demasiado de una vez y no se habían concentrado en los puntos objetiva y psicológicamente decisivos. Además, desde el punto de vista literario e intelectual, quedaban muy por debajo del nivel exigido para tal confrontación. Podemos rastrear las etapas mediante las que Tertuliano consiguió abordar con un estilo nuevo su cometido. Tenemos un primer intento, abandonado luego por él, en la bipartita obra *A los paganos (Ad nationes)*; viene luego la gran *Apología (Apologeticum)*, dirigido no ya, como de costumbre, a los inalcanzables emperadores, sino a sus desinformados procuradores y funcionarios, en una primera versión y tal vez revisada de nuevo por él mismo; finalmente, variaciones aún originales de temas concretos, nacidas en una época posterior.

La gran *Apología* es considerada con razón como la insuperada obra maestra de la apologética del cristianismo primitivo. Incluso fue traducida enseguida al griego, distinción que en tiempos posteriores obtuvieron sólo contados escritos de Padres de la Iglesia latinos. Para la *Apología*, Tertuliano elige cuidadosamente la forma de discurso forense tramitado como hacía tiempo que ya no era posible en realidad para los cristianos. Ya esa circunstancia, opina él, pone de manifiesto toda la abyección del indigno procedimiento seguido contra ellos. Pero «la verdad no trata de cambiar su situación mediante súplicas. Ni siquiera se extraña de su sino. Sabe que en la tierra se halla lejos de su hogar, que es extraña para ésta, que muy pronto debe toparse con enemigos, y sabe también que ella tiene su origen, su patria, esperanza, honra y dignidad en el cielo. De momento, ella exige sólo una cosa: que se la conoz-

ca antes de condenarla» (*Apol.* 1,2)[3]. Esto, añade sarcásticamente Tertuliano, no significa daño alguno para el derecho imperante; quizás los poderosos se enorgullecen más aún si incluso han oído la verdad y, a pesar de ello, la han condenado.

Así comienza la defensa. Tertuliano analiza a su manera todo el procedimiento jurídico y pone de manifiesto que es una locura perseguir a los ciudadanos más dignos de confianza de todo el imperio en nombre de una religión que, basada ella misma en el embuste, en ningún lugar es seguida y tomada en serio. Nuestro personaje no se cansa de aducir la prueba de que todas las aberraciones y crímenes que se imputan erróneamente a los cristianos las han practicado y tolerado desde antiguo los paganos. Pero él se embarca ahora en el torpe intento de vincular esta polémica con la propaganda expresa a favor del cristianismo y tendente a conseguir nuevos adeptos. Se ofrecen en su lugar las pruebas y explicaciones necesarias para ello. Tertuliano no deja de lado material alguno de los que solía ofrecer la apologética antigua, sino que incluso lo amplía bastante. Pero al enmarcar su actuación en un alegato forense que mantiene hasta el final, todo resulta ahora más escueto y perceptible, más tenso y claro. El lector sigue con la respiración contenida las sorprendentes consideraciones y revelaciones. Y antes de salir de su asombro se encuentra con que Tertuliano, como si considerara inútiles ulteriores esfuerzos, aparenta interrumpir antes de tiempo su alegato: «Vosotros, poderosos varones del gobierno, granjeaos la estima del pueblo sacrificando cristianos. Atormentadnos, azotadnos, condenadnos, exterminadnos... Vuestro desprecio del derecho es la mejor prueba de nuestra inocencia. Por eso tolera Dios que aguantemos

---

3 Trad. J. Andión Marán, BPa 38,20: CCL 1,85.

todo esto... Pero de nada sirven cualesquiera de vuestras más refinadas crueldades; antes son un estímulo para nuestra secta. Nos hacemos más numerosos cada vez que nos cosecháis: semilla es la sangre de los cristianos (*semen est sanguis Christianorum*). Os agradecemos que llevéis a cabo el proceso con tanta celeridad. Es como si en la lucha se enfrentaran dos tribunales: el de Dios y el de los hombres, y cuando vosotros nos condenáis, Dios nos absuelve» (*Apol.* 50,12-13.16, trad. G. Pardo)[4].

Por tanto, el pensamiento decisivo con el que Tertuliano desmonta el procedimiento estatal no es de origen jurídico, sino teológico. Se basa en la convicción de la nulidad del politeísmo y en la realidad del Dios uno que se ha revelado. Lo que los poderosos y los hombres obsesos veneran se basa en el engaño, en la adoración a hombres y en ensoñaciones vanas; y detrás de todo eso están los demonios peligrosos, que son el verdadero poder que empuja, obceca y seduce. Ellos son los enemigos naturales de la verdad. Por eso han puesto en marcha el insensato proceder contra los cristianos. Así se derrumba de golpe el sistema político-religioso, la vigencia de una dominante religión del Estado considerada como obvia hasta ese momento. ¿Cómo es posible exigir que ofrezcan sacrificios a los corruptibles dioses y demonios aquellos que han conocido al Dios omnipotente? ¿Cómo se puede acusar de falta de lealtad y de fidelidad a los que se niegan tan solo a compartir el engaño oficial y, en vez de dañar al emperador con una adoración demoníaca, invocan al verdadero Dios para que proteja al emperador y están verdaderamente sumisos a éste en todo? De ahí que los buenos soberanos hubieran tenido desde siempre buenos sentimientos respecto de los cristianos y sólo los malos los hayan

[4] Trad. J. Andión Marán, BPa 38,185-186; CCL 1,171.

perseguido. Esta leyenda de una vieja tendencia que quiere convertir en realidad un incumplido deseo de los cristianos, adquiere, sin embargo, más verosimilitud y peso en labios de Tertuliano en cuanto que éste, partiendo desde los puestos bajos de la Administración, puede apelar con toda lealtad a los emperadores buenos que quizás no están bien informados sobre el modo de proceder de los órganos ejecutivos ni del abuso que se perpetra amparándose en el nombre de ellos.

Todas estas declamaciones tácticas adquieren un significado aún más amplio y fundamental. Estamos aquí en los comienzos de una nueva concepción del Estado y de la obediencia que no se había dado en el mundo antes de la aparición del cristianismo y que preludia un futuro lejano que de momento parece inalcanzable. Los soberanos y el Estado pierden su poder religioso inmediato. En cambio, se configura un nuevo concepto de la obediencia intramundana concreta que, como tal, cobra nueva obligatoriedad en nombre del Dios verdadero. «Lo que promociona al hombre es un servicio a Dios» (*Paen.* 2, 7)[5]. La concepción básicamente sacra y religiosa del Estado, que ha estado vigente hasta ese momento a pesar del liberalismo práctico es desdemonizada a la luz de la nueva y radical fe y obediencia a la fe, y aparece ahora como simple falta de veracidad y como hipocresía. Pregunta Tertuliano: ¿Quién tiene todavía al emperador por un dios en un sentido serio, es decir, radicalmente cristiano? ¿Quién le es fiel de corazón sino los cristianos? No rehúye aludir a las constantes revoluciones palaciegas y asesinatos, y opina que si el tórax de los ciudadanos y de los políticos fuera de cristal, sin duda llegaríamos a ver cosas bastante indeseables. ¿Acaso no es nefasto obligar a unos sentimientos en nom-

---

[5] CCL 1,323.

bre del Estado? ¿No es libre la fe por su misma naturaleza? El intento de imponer por la fuerza una veneración de Dios no casa con el derecho natural ni con el derecho humano. Y «tampoco es religioso querer imponer una religión» (*Ad Scap.* 2,2)[6]. Se percibe aquí un contacto con las ideas de la ilustración filosófica. Pero la nueva creencia en un Dios revelado que obra de verdad en el mundo no sólo libera de la autoridad externa del «tirano» al individuo, sino que amenaza con poner en tela de juicio todo el orden político-religioso y cambiarlo radicalmente de un modo que jamás podrían haber conseguido ni la doctrina filosófica sobre el Estado ni la crítica.

Además, Tertuliano formula este tema como si el reconocimiento de los cristianos por el imperio no significara problema práctico alguno. En contra de lo que se afirmaba, ellos «no son los enemigos del género humano, sino sólo enemigos del error» (*Apol.* 37,10)[7]. Por eso, no hay mejores súbditos que ellos. Los cristianos no comenten crimen alguno; ni siquiera los permitidos por la ley. Ellos obedecen toda orden justa, pagan honradamente sus impuestos y no participan en las maquinaciones políticas. Y es del todo ridículo lo que se propaga acerca de los peligros sociales y políticos que comporta su modo de vida. Sin duda, los cristianos participan, como cualquier ciudadano, en todas las ramas de la vida mercantil e industrial. Se les pueden encontrar por doquier, menos en el templo (pagano). «Nosotros no somos brahmanes o gimnosofistas indios, ni hombres de bosque o tipos raros que rehúyen la vida» (*Apol.* 42,1)[8]. El que cree en el Creador no rechaza sus dones, sino sólo el libertinaje y los excesos. «Debemos destruir vuestro trato a pesar de que vivimos

---

[6] CCL 2,1127.

[7] BPa 38,144; CCL 1,149.

[8] Trad. J. Andión Marán, BPa 38,160; CCL 1,157.

con vosotros. Eso lo comprendería otro» (*Apol.* 42,1s)[9]. Desde el punto de vista de la teología, esas frases son interesantes, pero, en la situación real, muestran a Tertuliano como apologista. En realidad, él sabe muy bien que en modo alguno resulta tan sencillo conseguir la por él afirmada comunidad de vida con la sociedad pagana; más aún, que en realidad es imposible para los cristianos. En efecto, la vida pagana es el ámbito de actuación de los demonios. No es posible participar en ella sin sentir de plano la influencia de ellos, su culto y sus símbolos. Cuando Tertuliano se dirige a los cristianos trata de fortalecer al máximo su conciencia contra todos los compromisos que, por desgracia, se contraen; y no retrocede ante consecuencia alguna. Sólo para la enseñanza pagana hace él una excepción significativa. «Aquí sirve al estado de necesidad como disculpa». Los cristianos no pueden evitar la enseñanza mundana porque tampoco la formación religiosa puede pasarse sin ella y porque ellos, adoctrinados sobre el Dios verdadero, rechazarán con mayor determinación el veneno pagano. Pero también aquí, la disculpa vale sólo para los alumnos, no para los maestros, que no tendrían la posibilidad de tratar los materiales mitológicos y todo los relacionado con ellos (*Idol.* 10,4-7)[10]. Los límites de lo permitido son sumamente angostos. No es lícito que un artesano o comerciante cristiano produzca o venda nada que pudiera favorecer de algún modo a la idolatría, al sistema sacrificial o, simplemente, al lujo y al libertinaje pagano. Bajo ninguna circunstancia le está permitido al cristiano aceptar un cargo público, porque ¿cómo se las arreglaría para no participar en las ceremonias y solemnidades prescritas, en las libaciones y en los vapores del incienso, que

---

[9] Trad. J. Andión Marán, BPa 38,160; CCL 1,157.
[10] CCL 2,1109-1110.

son inseparables del cargo? Además, un juez debe imponer castigos físicos y hacer que se ejecuten las sentencias de muerte. Tertuliano no quiere decir con esto que esas profesiones sean absolutamente injustas y que habría que reformarlas o suprimirlas. El mundo debe ser como es y «los romanos, es decir, los no cristianos» (*Apol.* 35,9)[11] necesitan, sin duda, su administración, sus funcionarios y sus emperadores. Pero ¿qué importa todo esto a los cristianos, que no llegarán a ser emperadores, como por fuerza los emperadores no son cristianos? (*Apol.* 21,24)[12]. Aunque se siga persiguiendo y martirizando a los cristianos, en el Día del Juicio Final se verá quién tomó la decisión más inteligente y quién juró la mejor bandera.

Sin duda, resuenan aquí ideas de los primeros tiempos del cristianismo que presentan al cristiano como extranjero en el mundo, que hablan de la necesidad de que padezca en el mundo y del futuro de Dios determinante de todo. Pero en Tertuliano reviven con fuerza inusitada, sólo que adquieren ahora un tono unilateralmente polémico, furibundo e irreconciliable y un acento ineludible, casi de amenaza política. Y eso es intencionado en parte. A ser posible, Tertuliano desearía que sus advertencias hicieran cambiar de táctica a los perseguidores. Pero, al mismo tiempo, ese tenor es consonante con el modo de ser de Tertuliano, que gusta menos de amar que de luchar, que prefiere romper a doblar y que ha abrazado el «servicio», la *militia Christi*, que él gusta de enfatizar con imágenes bélicas porque no se trata aquí de buscar un equilibrio, sino de provocar una decisión. Para Tertuliano, el paganismo no es una necedad explicable, un prejuicio o un desvarío que podría esparcirse o enderezarse de modo

---

[11] BPa 38,140; CCL 1,146.

[12] BPa 38,103; CCL 1,127.

positivo, sino que es «el mundo» y, como tal, una gran unidad demoníaca que es preciso percibir, rechazar y reprobar.

Por eso, no es casual que Tertuliano dedique los últimos capítulos de la *Apología* a hablar expresamente de la filosofía, encarnación suprema y aparentemente ideal del espíritu y de la vida en el mundo antiguo. También aquí, donde los apologistas griegos se habían esforzado casi de continuo en mostrar una cierta predisposición al entendimiento y a señalar una coincidencia positiva en las medidas morales y en el conocimiento de la verdad, él ve sólo antagonismo y peligro grave de seducción y confusión. Los filósofos son para Tertuliano «sofistas» que no buscan la verdad, sino su propia fama y éxito. Las artes dialécticas y retóricas de éstos son vanidad y se enredan de continuo en nuevas contradicciones y desavenencias. Su conocimiento es engañoso y su conducta deficiente. Ni siquiera el símbolo más sagrado de la independencia y libertad filosóficas, la muerte de Sócrates, insufla en Tertuliano admiración alguna: la serenidad de una pretendida sabiduría era fingida y no dimanaba de la certeza de una verdadera posesión de la verdad (*Anim.* 1,2ss)[13]. No hay punto en común alguno «entre un filósofo y un cristiano, entre un discípulo de Grecia y el discípulo del cielo» (*Apol.* 46,18)[14] o, formulado en términos de historia, entre «Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia» (*De praescr.* 7,9)[15].

Sin duda, tampoco Tertuliano pasa por alto las coincidencias que parecían existir entonces para todo cristiano culto entre sus propias convicciones y muchas doctrinas transmitidas, en especial las platónicas. Él «no quiere ne-

---

13 CCL 2,781-783.

14 BPa 38,171; CCL 1,162.

15 CCL 1,193.

garlas» (*Anim.* 2,1)[16], y es un apologista demasiado bueno como para no echar mano a veces de ellas. Pero, siguiendo una vieja teoría de origen judío, explicará esas coincidencias diciendo que los filósofos se sirvieron del Antiguo Testamento; es decir, recurriendo al «robo» por el que los helenos se hicieron con la sabiduría de Dios. O las hace remontar, en el sentido de los estoicos, a los «*sensus comunes*», a los elementos del conocimiento racional, de los que todo hombre participa por su misma naturaleza. De ordinario, se desprende de ahí una nueva confirmación de la revelación cristiana y no una recomendación de los filósofos o de la filosofía. Además, los filósofos han mezclado siempre la verdad con sus doctrinas equivocadas y con sus errores. Gran equivocación querer aprender de sus suposiciones lo correcto en vez de aceptarlo allí donde la verdad está dada de modo completo y puro. Quien quiera hablar de Dios debe ser adoctrinado por Dios. En consecuencia, un cristiano no ha de basar «su fe sobre un cimiento extraño, sino sobre el fundamento propio» (*Anim.* 26,1)[17].

Lo que una y otra vez llena de confusión al lector moderno es la circunstancia de que Tertuliano, a pesar de ese rechazo radical de la filosofía, acude de continuo a su propio acerbo filosófico, incluso cuando él se mueve en un terreno completamente teológico. Recurre a la «razón» y a la «naturaleza»; habla de sustancia, accidente y «status» de un objeto; sienta principios metodológicos y ofrece distinciones dialécticas; por no hablar de los innumerables casos en que, de modo consciente o inconsciente, toma de la tradición escolar de la filosofía de su tiempo, sobre todo de la estoica, los presupuestos de su demostración, y los tiene por más o menos obvios, como, por ejem-

---

[16] CCL 2,783.
[17] CCL 2,821.

plo, la doctrina estoica de la corporeidad de todo lo real, sin excluir la «persona» de Dios. Sólo la contradicción que parece producirse así se basa en un malentendido de lo que Tertuliano entiende por filosofía. Para él, fe y filosofía designan una posesión, distinta sobre todo en cuanto al contenido, de un conocimiento básicamente de la misma naturaleza, pero buscado y conseguido por caminos diferentes. La fe se atiene a lo que Dios ha revelado, mientras que el filósofo vive en la ilusión de poder sondear desde sí mismo también aquellas cuestiones que están por encima del horizonte humano. En realidad, Tertuliano no exige el «*sacrificium intellectus*», sino una delimitación adecuada de la «*hybris*» intelectual del hombre según la medida de la palabra de Dios. Sin duda que Dios no hace nada irracional (*Paen.* 1,2)[18], pero el hombre ha sido creado, sobre todo, para escuchar y obedecer (*Paen.* 4,4ss)[19]. En la relación entre revelación y filosofía no se trata aún de la más tardía distinción formal entre fe y razón o «fe y pensamiento». Al reconocer la revelación divina, el creyente no piensa de forma menos lógica, racional o «científica» que un filósofo. Lo que ocurre es que él alcanza realmente su meta por su camino. En este sentido, cabe la posibilidad de denominar también al cristianismo la verdadera o «mejor filosofía» (*Pall.* 6,2)[20], aunque Tertuliano suele evitar esa concepción, habitual para los apologistas. Pero en modo alguno se puede equiparar con la «razón natural» una filosofía que se niegue a aceptar la sabiduría de Dios; porque la naturaleza no deformada concuerda precisamente con el cristianismo en el reconocimiento de Dios. En un breve tratado apologético sobre «el testimonio del alma», el escrito más amable de los compuestos

18 CCL 1,321.
19 CCL 1,327.
20 CCL 2,750.

por Tertuliano, éste trata de ilustrar con mayor detalle esta idea. En su opinión, desde las «obviedades» de la sana razón humana hasta las exclamaciones y expresiones espontáneas, se puede mostrar sin más que el «alma» conoce de verdad a un solo Dios, que ella teme su juicio y que desearía buscar en Él protección frente al poder de los demonios. Así, el alma da a favor de la fe un testimonio más eficaz que toda la apologética culta. Pero entiéndase bien: se trata sólo del alma que es aún «sencilla y ruda, inculta e ingenua». Un alma ya enseñada y culta que «se topa» con las verdades académicas de Ática ya no es cristiana, y ya no se puede conseguir nada razonable con ella (*Test. An.* 1,6s.)[21].

Para comprender estos planteamientos es útil recordar que Tertuliano era un occidental. La filosofía jamás había conseguido en el Occidente latino el reconocimiento público y la eficacia independiente de los que disfrutó en el mundo griego. Era mucho más fácil que ella apareciera en el mundo latino como sabiduría escolar muerta, como pura retórica, como pseudo erudición y como verbosidad decorativa. Pero si queremos captar atinadamente toda la virulencia de Tertuliano no podremos quedarnos ahí. Habrá que tener muy en cuenta quiénes son los verdaderos adversarios teológicos en los que él piensa de modo espontáneo tan pronto como se habla de la inútil vaciedad de la filosofía. Son éstos los falsos doctores, los engreídos cabecillas de las escuelas filosóficas y heraldos de una «culta» sabiduría y conocimiento supuestamente superiores que seducen incluso a los cristianos y corrompen toda fe. Los filósofos son los «patriarcas de los herejes» (*Anim.* 3,1)[22]. Sólo con eso se consigue poner definitivamente de

---

[21] CCL 1,176.
[22] CCL 2,785.

manifiesto la monstruosidad extrema de los abusos de los filósofos.

Incluso desde el punto de vista de la amplitud, el combate de la herejía constituye la parte mayor de la herencia dejada por Tertuliano. Se trata, al mismo tiempo, de escritos en los que resaltan con claridad insuperable su seriedad y su compromiso objetivo, no obstante la intranquilidad y exageración polémica. Sin duda, el lector de nuestros días fácilmente puede quedar desconcertado ante la desmesura de esta polémica. Tertuliano no se esfuerza en comprender a sus adversarios desde los presupuestos propios de éstos ni en hacer justicia a las respectivas preocupaciones que les acucian. Él trata de desenmascararlos y vierte de continuo sobre ellos todo su ácido desprecio. Pero él mismo difícilmente habría visto en esta constatación un reproche. Precisamente por eso quiere golpear y aniquilar con todas las armas disponibles a los herejes: porque él está interesado realmente en el asunto, porque está en juego la verdad y la persistencia de la fe cristiana. En tales circunstancias, la verdadera cuestión es la de si la caricatura de los herejes —de la que sin duda se trata— es «correcta» como tal, es decir, si ella descubre y golpea la debilidad esencial de la posición adversaria y, con ello, consigue un significado básico más profundo. Se puede responder afirmativamente a ese interrogante. Tertuliano no es un calumniador ni un panfletista sin escrúpulos que se saca arbitrariamente reproches de la manga, sino que ha comprendido los elementos esenciales comunes de la posición adversaria y los expone y combate bajo grandes puntos de vista; y lo hace mucho antes de que la ciencia moderna englobara los innumerables grupos y corrientes de la herejía de entonces bajo el nombre de «gnosis». ¿Qué es para Tertuliano la gnosis? Ella es el sincretismo disolvente tal como lo ama la intelectualidad natural del hombre, la exagerada autoestima espiritualista-idealista

que borra la nítida frontera que separa de Dios a la criatura; y es, al mismo tiempo, la «nihilista» enemistad contra el Dios de la realidad que creó el mundo y se ha revelado de modo concreto en la carne.

Está en primer plano, como en los antecesores griegos, la fuerte acentuación de la inestabilidad eclesial y dogmática, de la constante oscilación y fluctuación de las comunidades gnósticas y de sus especulaciones. Los herejes se entregan a sus propias ocurrencias en vez de regirse por la palabra de Dios. Este rasgo básico de la curiosidad y vanidad incansables, la «*curiositas*», fundamenta el parentesco y conexión estrecha con la filosofía. Por algo Pablo se adelantó a los acontecimientos y advirtió a los cristianos respecto de la filosofía (Col 2,8). Según la enseñanza de Salomón, «deben buscar al Señor con corazón sencillo» (Sab 1,1), pero no inventar un nuevo «cristianismo estoico, platónico o dialéctico» (*Praescr.* 7,11)[23]. Las lucubraciones fantasiosas que dimanan de ahí son entonces peores que toda filosofía. Puede resultar doloroso ver cómo se manipula a Platón para obligarle a «sazonar» con sus ideas todo guiso de la cocina herética (*De an.* 23,5)[24]. Tampoco Séneca, con todo lo que dice, está de parte de ellos, sino más bien, como tantas otras veces, «de nuestra parte» (*De an.* 20,1)[25]. Ningún otro dicho repiten tanto los falsos doctores como la exhortación de Jesús de que hay que «buscar para encontrar» (*De praesc.* 8,2)[26]. Pero ellos mismos recurren a ese dicho sólo para propagar sus «interminables fábulas y genealogías (1Tim 1,4), sus cuestiones estériles y sus discursos que se expanden como el cáncer» (*Praescr.* 7,7)[27] y

---

23 CCL 1,193.
24 CCL 2,815.
25 CCL 2,811.
26 CCL 1,193.
27 CCL 1,192.

para confundir con ello a oyentes ingenuos. Los herejes no quieren oír ni comprender que sólo tiene sentido buscar allí donde aún no se conoce la verdad; ni que por eso nosotros tenemos en Cristo y en su Evangelio el final de toda búsqueda, es decir, que en él alcanzamos nuestra meta. La verdadera fe es siempre sencilla (*Adv. Marc.* V 20)[28]: irrita a Tertuliano el talante especulador y polémico de la herejía, que no puede obtener lo único que es necesario. «Todo artesano cristiano» sabe exactamente de qué se trata y qué es lo que le importa ahora: «Él encuentra a Dios, lo anuncia y de modo práctico sella con la acción todos los interrogantes teóricos acerca de Dios» (*Apol.* 46,9)[29]. Pero, al parecer, Cristo se equivocó gravemente cuando «prefirió enviar a predicar no a sofistas, sino a pescadores sencillos» (*Anim.* 3,3)[30].

El hereje no sabe lo que significa creer. Pone su orgullo en conocer; quiere saber en vez de dejarse enseñar por Dios, y prefiere seguir las doctrinas humanas en vez de conformarse cuando Dios no quiere hablar más, sino que calla. Y cree saber siempre quién es Dios, qué hace, puede y debe Dios; y, en consecuencia, qué es adecuado a Dios y qué no. Por eso, tampoco comprende lo que significa que el Hijo de Dios se haya hecho hombre. Tertuliano toca el punto decisivo de la discusión de entonces: el espiritualismo gnóstico niega la encarnación. La considera superflua e indigna de Dios. El gnóstico puede admitir sólo una entrada aparente («docetismo») de Jesús en la carne, porque él conoce sólo al imaginario, irreal «Dios de los filósofos»—la expresión proviene de Tertuliano (*Adv. Marc.* II 27,6)[31]— que no deviene ni salva nada y se mantiene en la

---

[28] CCL 1,724.
[29] Trad. J. Andión Marán, BPa 38,169; CCL 1,161.
[30] CCL 2,785.
[31] CCL 1,506.

trascendencia alejado del mundo. Para él, la figura espantosa, humillada e infamante del Redentor es todo un escándalo; considera que esta forma de la revelación y cercanía de Dios ofende a la majestad divina. No concibe que Dios no hubiera llegado realmente a nosotros por otros caminos ni que su dignidad sea de otro tipo que la fama humana: «Nada es tan digno de Dios como la salvación del hombre» (*Adv. Marc.* II 27,1)[32]. La encarnación y no menos la crucifixión de Cristo, que desconciertan a los teólogos docetas, son el auténtico misterio de nuestra redención. Por eso, para referirse a ellos, y no expresamente para la proclamación universal de Dios y de sus preceptos, recurre Tertuliano con pleno derecho a las expresiones paulinas de la «necedad» de Dios que deja en ridículo la «sabiduría» humana. Casi nunca se cita literalmente su frase «*Credo, quia absurdum est*»; y, sobre todo, nunca se la entiende en el contexto que él tiene presente: «El Hijo de Dios es crucificado: esto no es algo vergonzante porque es una ignominia. Y que el Hijo de Dios murió es creíble porque es una necedad. Que él fue sepultado y resucitó es cierto porque es imposible» (*Carn. Chr.* 5,4)[33]. Las fuertes paradojas han sido formuladas con intención de resultar tan provocativas: así conocen y así quieren los cristianos a su Dios. Y este Dios no les deja en la estacada, sobre todo cuando ellos pueden confesarlo en una situación aparentemente desesperada y perecen externamente en el martirio.

Religión es para Tertuliano la vida en la realidad. En cambio para los herejes ella es un ámbito del autocomplaciente sentido profundo y de la ensoñación edificante. La fe nada tiene que ver con eso. Quien debe seguir a Cristo

---

[32] CCL 1,505.
[33] CCL 2,881.

en la vida y en la muerte anhela un Dios real, histórico, muerto y viviente en la eternidad. La corporeidad, la plena realidad de la «carne» de Cristo es la garantía de la realidad y de la seriedad de nuestra redención, así como nuestra condición corporal determina a la vez lo inevitable de nuestra responsabilidad personal en este mundo. El que niega la realidad de la carne de Cristo y desea concebirse a sí mismo no carnal, sino en la independencia de una espiritualidad supramundana es llevado automáticamente, en el caso grave de la impugnación y de la tentación, a pactar con el mundo, con la sabiduría, con la inmoralidad y con los dioses y demonios de este mundo. El horror que muchas sectas sienten respecto del martirio es la mejor demostración. Tertuliano redacta un escrito titulado *Scorpiace* (o *Antídoto contra las mordeduras de los escorpiones*) en el que aborda las numerosas disculpas que intentan devaluar el testimonio cruento a favor de un testimonio trascendente o interior en el espíritu. Para él, todo gnóstico es un negador en potencia, un holgazán laxo que desprecia con arrogancia el mandamiento de la Iglesia. Sin duda, tal juicio es exagerado y generaliza de modo indebido. Pero la historia de la gnosis pone de manifiesto que, a pesar de los pesares, Tertuliano no estuvo desatinado. Con el tiempo, casi todas las comunidades gnósticas cayeron en un sincretismo difuso, consonante con la indefinición del concepto acarnal y ahistórico que tenían de la revelación.

Para la Iglesia católica, la revelación está dada de forma externamente clara y obligatoria: ella vive de lo uno, determinado y cierto que Cristo dispuso y que la Sagrada Escritura recoge. Ella posee la espada de doble filo de la palabra de Dios en la Ley y en el Evangelio, la sabiduría divina, «el enemigo del diablo, nuestro equipaje contra los enemigos espirituales, contra toda maldad y concupiscencia carnal, la espada que, por el nombre de Dios, puede

cortarnos incluso de aquéllos a los que más queremos» (*Adv. Marc.* III 14,3)[34]. Con el que no quiere entender la verdad tampoco hay que discutir. La Iglesia conoce la palabra de Dios y no necesita pelearse por su sentido con los marcionitas, valentinianos y demás gnósticos que la tergiversan. Tertuliano trató de dar forma estrictamente jurídica a esta idea en un escrito singular, titulado *De praescriptione haereticorum (La prescripción de los herejes)*. Este escrito influyó en gran medida en la ulterior evolución del catolicismo. Se dice en este escrito que la Iglesia católica recibió de los Apóstoles su doctrina y la Sagrada Escritura, en un momento en que las actuales herejías no habían nacido aún. Ella conservó con fidelidad la verdad original y puede demostrarlo contra las desviaciones posteriores, pues ella sigue en comunión pacífica con las primeras fundaciones de los Apóstoles en Asia Menor, en Grecia, etc., y, para Occidente, con Roma. ¿De dónde podría provenir la conformidad de la ortodoxia en todo el mundo si ella no hubiera existido en un principio? Nada puede contra esto la socorrida mala opinión gnóstica de los Apóstoles, como si Cristo no les hubiera confiado todo o como si ellos hubieran malinterpretado o falseado su doctrina. No es posible que todos hubieran falseado de igual modo la verdad. «Lo que en tantas comunidades es reconocible siempre como uno y lo mismo no puede ser erróneo, debe haber sido transmitido» (*De praescr.* 28,3)[35]. Basta, pues, con que uno permanezca fiel a la doctrina de la Iglesia y entienda la Biblia en consonancia con el Credo. (En Tertuliano aparece el *Apostolicum* por primera vez, en este sentido normativo, como una «regla de fe» que obliga a las comunidades). Los herejes, en cambio,

---

34 CCL 1,526.
35 CCL 1,209.

nada tienen que buscar en el suelo de la Iglesia, y apelan sin derecho a la Escritura. «¿Quiénes sois vosotros? ¿De cuándo y de dónde venís? ¿Qué maquináis en mi propiedad sin pertenecer a mí? Marción, ¿quién te da derecho a talar mi bosque? Valentín, ¿cómo te atreves a desviar mis fuentes? Apeles, ¿de dónde dimana tu pretensión de cambiar de sitio mis fronteras?... Mía es la posesión; yo la poseo desde el comienzo, la poseo antes que vosotros y poseo seguros títulos probatorios de los propietarios mismos a los que ha pertenecido el objeto. Yo soy el heredero de los Apóstoles» (*De praescr* 37,3ss)[36].

Es éste un modo de proceder típico de Tertuliano; probará teniendo en cuenta todas las partes, en la medida en que algo es posible. Ante todo, Tertuliano reclama todo derecho para sí solo, y deniega a los adversarios nada menos que todo. Pero no sería Tertuliano si se hubiera conformado con tal seguridad extrema y formal. Por eso, concluye él este discurso procesal «sumario» asegurando que, si Dios quiere, retornará en especial a las doctrinas heréticas. Y de hecho cumplió esa promesa en el curso de su vida. Habría que mencionar aquí, sobre todo, su *Adversus Marcionem (Contra Marción)*, la obra más extensa de Tertuliano, dispuesta en cinco libros. Nuestro autor utilizó aquí todas sus fuerzas y capacidades, pues encontró en Marción al más peligroso de sus adversarios. Es admirable cómo sabe compaginar en esta polémica obra maestra la lógica y la dialéctica más sutiles, todas las artes de la retórica, de la ironía, la auténtica pasión enrabietada, el cuidado más esmerado y la documentación más exhaustiva. Marción es para Tertuliano el hereje por antonomasia. En efecto, había fundado ya a mediados del siglo II una Iglesia propia que en tiempos de Tertuliano

---

[36] CCL 1,217-218.

estaba extendida por doquier. Al igual que Tertuliano, Marción siempre tenía por las mejores y más auténticamente cristianas las soluciones más radicales y las posiciones más estrictas. Como los católicos, despreciaba todo libertinaje indómito y las ensoñaciones del común de los gnósticos. Por su parte, no quería ser otra cosa que fiel discípulo de Jesús y alumno de Pablo, su apóstol más grande. Pero Marción y los marcionitas negaban toda conexión del mensaje cristiano con la precedente revelación judía del Antiguo Testamento, detrás de la que debía encontrarse otro Dios, ceñudo y hostil; precisamente el moralista Dios «justo» de este mundo, con el que, por tanto, el auténtico Evangelio no podía tener punto alguno en común, por su misma naturaleza. Guiándose por estas ideas, Marción había confeccionado su propia biblia, que, en sintonía con su modo de pensar, constaba sólo de textos mutilados del Evangelio de Lucas y de las cartas paulinas. Contra ese proceder, Tertuliano demuestra ahora con una claridad que honraría a cualquier teólogo moderno lo insostenible de esa redacción. Y, de acuerdo con su propio modo de ser, se declara inmediatamente dispuesto a mostrar que incluso el falseado testamento marcionita refuta a Marción y da testimonio a favor de la verdad cristiana. Y fundamenta su posición personal y la confesión de la unidad de Dios por caminos sistemáticos; demuestra que, por su naturaleza, dentro de la idea cristiana de Dios no se puede establecer una separación entre justicia y bondad, entre la supramundanidad soberana y la misericordiosa condescendencia con el mundo.

No tocaremos en concreto los escritos antignósticos de Tertuliano. Su problemática nos resulta extraña dado que el pensamiento gnóstico aborda y resuelve el problema de la realidad y de la revelación de Dios como desde el lado contrapuesto al que es habitual para nosotros. Los gnósticos en general no niegan la transcendencia y realidad del

Espíritu divino, sino la realidad y sentido del terreno mundo material. No ponen en duda la necesidad de una redención, sino el origen divino de la creación. En consecuencia, tampoco niegan la cara divina del Redentor, sino la humana, su naturaleza corporal y su carne. También por este camino resulta al final un cierto «nihilismo» como consecuencia moral; y comprendemos muy bien que la gnosis no pudiera encontrar otro adversario más aguerrido que Tertuliano. Para éste resulta abominable todo lo que es sólo intelectual y teórico, poético y estético, todo lo que no es inmediatamente palpable en el plano práctico y moral. En efecto, ya hemos visto que él como pensador es materialista y como cristiano es, ante todo, un hombre de la ley, del precepto divino y de la obediencia incondicional. Él defiende a la Iglesia católica y la exigencia de la fe cristiana en su realidad inexorable. Pero entiéndase que el rudo rigorismo de una personalidad de tal talante, precisamente por su superioridad intelectual, no siempre resultaba cómodo para los propios correligionarios ni era fácil de soportar. Era inevitable que, con el paso del tiempo, se produjeran fricciones, sobre todo en las cuestiones prácticas de la disciplina comunitaria y de la moralidad cotidiana.

Ya hemos visto las posiciones difíciles de Tertuliano en lo tocante a la relación de los cristianos con el mundo y con sus pecados. «Es un renegado todo el que, por cualquier motivo, no se muestra abiertamente y hace que lo tengan por un pagano» (*Idol.* 22, 4)[37], y todo el que, en la forma que fuere, saca provecho del culto pagano y de la inmoralidad pagana. Cabe preguntarse qué oficio podría ejercer un cristiano pobre sin que Tertuliano esgrimiera el reproche de una cooperación indirecta a la idolatría, que es el principio de todo vicio. Y se desata en vituperios, de

[37] CCL 2,1122.

igual modo, contra todas las diversiones paganas, contra las competiciones urbanas, contra el circo y el teatro, que, como él demostrará con erudición arqueológica, no sólo fueron fundados para honra de los ídolos, sino que siguen siendo semillero de toda inmoralidad y libertinaje. Así mismo, el cristiano ha de renunciar a todo lujo, a los afeites, al atavío y a los utensilios caros. En el supuesto de que Dios se complaciera en las vestimentas de colores, ¿por qué no creó ovejas de color púrpura o azul celeste? Parece que los cristianos amantes del teatro eran particularmente testarudos en su resistencia. Trataban de defenderse recurriendo incluso a fundamentaciones bíblicas: ¿dónde está escrito que Dios condene los juegos, que él tolera y permite que tengan lugar? ¿Acaso David no danzó delante del arca de la alianza? ¿No fue llevado Elías al cielo en un carro de fuego? Pero tal exégesis utilitarista repugna a Tertuliano. Arremete de modo cáustico contra eso y, en último término, sólo admite un espectáculo que compensa de todas las privaciones terrenales: el espectáculo del Juicio Final. «Eso será una representación de proporciones totalmente distintas. Entonces nos asombraremos, reiremos. ¡Vaya diversión, vaya risa cuando vea yo que toda la muchedumbre de reyes de los que se dijo que habían sido admitidos en el cielo tienen que suspirar en el abismo de las tinieblas junto con Júpiter y con los supuestos testigos de esos acontecimientos y que los lugartenientes que persiguieron el nombre del Señor se consumen en llamas más espantosas que las verdaderas con las que ellos embistieron jocosamente contra los cristianos! Sí, ¿quién más? También aquellos sabios filósofos que contaban que Dios no se ocupa de nada en el mundo, que no existen las almas o que, en todo caso, ellas no retornan a sus cuerpos. ¡Qué colorados se van a poner a la vista de sus discípulos que arden con ellos!... Primero debéis escuchar las grandes tragedias. Su órgano suena con belleza

aún mayor cuando ellas lamentan su propia miseria. Debéis observar a los mimos. El fuego les confiere una flexibilidad de otro tipo. Hay que ver a los aurigas. En la rueda de llamas han enrojecido desde la coronilla hasta las plantas de los pies». Y luego, el Señor vilipendiado, azotado, escupido, abrevado con hiel y vinagre, aparece en su gloria en medio de los ángeles y de los santos resucitados, ante los falsos judíos y demás perseguidores. Ningún pretor, ningún cónsul y ningún sacerdote es capaz de organizar un espectáculo similar en la tierra. Con todo, lo tenemos ante nuestros ojos en un cierto modo espiritual, ya antes de que, finalmente, comience en el eterno reino de Dios «lo que ni ojo vio ni oído oyó» (1 Cor 2,9). «Considero que esto será aún más regocijante que el circo y el teatro» (*De spect.* 30,3ss)[38].

Sólo Tertuliano escribe algo así. Ningún griego ni cristiano occidental llegó jamás a consignar por escrito algo parecido, rayano en el sadismo salvaje y en lo grandioso-horripilante. Tertuliano no se espanta por nada. Ni siquiera tiene la menor consideración con las preocupaciones económicas de aquellos cuya base de sustento pone en entredicho con sus exigencias rigoristas: «¿Qué es eso de que "caeré en la miseria"? El Señor llama bienaventurados a los pobres... Los discípulos a los que él llamó jamás dijeron: "No tengo nada para vivir". La fe no teme al hambre; sabe que, por amor de Dios, debe arrostrar la muerte por hambre como cualquier otro tipo de muerte» (*De idol.* 12,2.4)[39]. Sin duda, tales respuestas cortantes hacen que los oyentes enmudezcan, pero así no se supera su resistencia sorda. Tertuliano mismo cae en la cuenta de esto. Se lamenta con ironía amarga de su habitual falta de éxito

[38] CCL 1,253.
[39] CCL 2,1112.

con sus escritos. Y, sin embargo, no sostiene nada a lo que la verdad misma no exhorte, contra cuyo testimonio ni diversidad de los tiempos ni autoridad humana ni las costumbres locales debieran significar algo (*De virg. vel.* 1,1)[40]. Pero nunca llega a pronunciar lo peor. Tertuliano es un dialéctico demasiado bueno como para no ver las lagunas de sus demostraciones, para no prever las objeciones que se podrían formular a sus argumentos. En el fondo, Tertuliano pretende algo imposible: quiere decidir por el camino de la normativa legal las cuestiones últimas de la obligación de dar testimonio de la fe y de prestar obediencia espiritual. Por eso, alarga más y más la espiral de sus exigencias y, en último término, desearía declarar prohibido todo aquello que la Sagrada Escritura no ha permitido de modo expreso (*Coron.* 2, 4)[41]. Pero él mismo es consciente de que ni siquiera una interpretación tan estricta de la Escritura, ninguna atadura a la confesión de fe y a la tradición de su Iglesia, y menos aún el conocimiento demasiado general de un «derecho natural» (*De spect.* 2, 5)[42], no esclarecido por la revelación, puede alcanzar jamás el punto de la plena certeza, necesaria, sin embargo, para un cristiano si ha de tomar postura nítida y afirmarse en las dificultades que la vida cotidiana le crea en cada instante. Esa atormentadora experiencia «específica de él» constituye el trasfondo que explicaría el último giro funesto acaecido en la vida de Tertuliano.

En la segunda mitad del siglo II había estallado en Frigia, corazón de Asia Menor, un movimiento apocalíptico de renovación. Sus profetas —Montano y las mujeres que lo acompañaban— se tenían por instrumentos de un nuevo derramamiento del Espíritu, del «Consolador» prome-

---

[40] CCL 2,1209.
[41] 2,1040.
[42] 1,228.

tido en el evangelio de Juan, y proclamaban en los montes de su patria la pronta venida del reino de Dios. Exigían penitencia, renovación y superación de la moral vigente hasta entonces; y se caracterizaban por una vehemente ansia del martirio. El movimiento se propagó con celeridad y había llegado a África a principios del siglo III. Tertuliano se adhirió a él y se convirtió enseguida en el más fogoso promotor de la «nueva profecía». Al igual que algunos de naturaleza proclive al racionalismo y fogosos activistas, él tuvo desde sus primeros días una cierta predilección por los fenómenos parapsicológicos, visionarios y extáticos de la vida religiosa. En las revelaciones, expulsiones de demonios y demás signos prodigiosos de los montanistas, Tertuliano creyó encontrar de nuevo, con fuerza mayor, al Espíritu vivo de los primeros días del cristianismo. Y aquí, en los círculos montanistas encontró, por fin, también la firme resolución de entregarse sin reservas a la causa de Dios, la severidad inflexible contra todos los pecadores y miembros laxos de la comunidad, nuevas instrucciones para configurar la vida moral y, sobre todo, una última autoridad espiritual capaz de respaldar con su testimonio inspirado todo esto. Para entonces estaban recopilados ya los oráculos de Montano y de las profetisas y poseían para sus partidarios una validez ilimitada, como quien dice: canónica.

Cuando Tertuliano se adhirió a los montanistas no estaba aún decidida con claridad la situación eclesial de éstos. Los occidentales siguieron dudando hasta que finalmente el Obispo de Roma y luego el de Cartago y los restantes africanos siguieron el ejemplo de sus colegas de Asia Menor y declararon secta a los «catafrigios». Con ello se decidió su suerte. El movimiento no poseía suficiente contenido religioso y organización para imponerse por su propia fuerza. En adelante, constituyó una Iglesia marginal que agrupaba en torno a sí a los círculos moralmente

intransigentes, reaccionarios, el primero de los fenómenos de este tipo que estarán presentes desde ese momento en la evolución «populista» de la antigua Gran Iglesia. Por supuesto que Tertuliano permaneció fiel a la comunidad. No le inquietaba el fracaso exterior y convirtió enseguida al grupúsculo montanista en la base de un nuevo ataque, tanto más seguro, contra sus viejos adversarios. Sólo gracias a él y a su actividad de escritor consiguió el montanismo algo así como una teología y un rostro espiritual.

En el fondo, Tertuliano como montanista no cambió su forma de ser anterior. Se ve eso en los temas que toca ahora, y también en los resultados a los que llega. De ese segundo período de su actividad creadora proviene, por ejemplo, el famoso escrito polémico contra Práxeas. Éste, como «monarquiano», al rechazar las especulaciones gnósticas, había acentuado de tal modo la unidad divina que llegó a negar que Dios Padre e Hijo fueran distintos. Tertuliano contrapone la prueba escriturística y demostró que no tenían razón de ser las apelaciones a los pasajes de sonoridad «monarquiana» del evangelio de Juan. En este contexto, trata de esclarecer detalladamente las ideas sistemáticas de la doctrina de la Trinidad, en plena fase de evolución, y acuña las imágenes y conceptos que serán determinantes, sobre todo en Occidente, para las ulteriores discusiones cristológicas y trinitarias. Sus fórmulas resultan tan útiles y cómodas porque permanecen del todo formales en la exactitud lógico-jurídica de sus definiciones. Nunca va al fondo de los problemas propiamente teológicos y metafísicos que deben producirse aquí. Tertuliano trata sólo la cuestión de la unidad en la Trinidad, pero no se ocupa aún del posterior problema del rango jerárquico entre las personas divinas; y su diseño, medido con el dogma ya fijado, adolece de algunas carencias. Pero para aquellas fechas, su doctrina de la Trinidad representaba un logro ortodoxo. La concatenación de la polémica anti-

monarquiana con la montanista, que Tertuliano intenta de forma marginal, sigue siendo del todo externa y no impidió que prosiguiera la propagación de sus ideas.

Además, Tertuliano, como repetirá en diversas ocasiones, está convencido de que el Paráclito no modifica las antiguas doctrinas sobre la fe, sino que se limita a confirmarlas, con lo que demuestra la legitimidad de ellas. Como sucedió con el Nuevo Testamento respecto del Antiguo, se produce un avance real sólo en el plano de lo moral, en cuanto que la nueva revelación exige por fin la santidad extrema y la ilimitada observancia de todos los preceptos, a la que los Apóstoles tuvieron que renunciar aún en los inicios de la Iglesia. Partiendo de ahí, Tertuliano esboza un nuevo esquema de la historia de la salvación, no compuesto ya por dos fases, sino por tres. Así como la Antigua Alianza anuncia la revelación del Nuevo Testamento, que confirma y sobrepasa a la primera, así ahora la nueva profecía «supera» al orden anterior al tiempo que lo lleva a su meta. Llegamos con esto a la idea típica de una tercera revelación y de un «tercer reino» de Dios, tal como Joaquín de Fiore lo expresará de nuevo en la Alta Edad Media y será presentado luego en diversas versiones sucesivas. Esa concepción es posible sólo allí donde se tiene como punto de mira un orden de vida (o conocimiento) «espiritual», superior, y parece no bastar ya sólo la creída acción salvadora de Cristo. Obviamente, sucede esto ya en Tertuliano.

Si repasamos sus escritos montanistas, encontraremos en ellos con frecuencia la alabanza de las revelaciones y portentos que obra el nuevo Espíritu «para señal de los incrédulos y para salvación de los fieles» (*Pass. Perp.* 1)[43]. Y en un escrito perdido, titulado *Sobre el éxtasis*, Tertulia-

[43] PL 3,16; BAC 75,420.

no defiende expresamente al Espíritu de la «nueva profecía» contra sus adversarios de Asia Menor (de ahí que lo escribiera en griego). Pero, por lo demás, aborda una y otra vez cuestiones de la decisión moral. Por fin, Tertuliano ve ahora con toda claridad que el matrimonio en segundas nupcias, del que él había sido siempre contrario, está tajantemente prohibido al cristiano y debe ser equiparado a la fornicación. Hay que sostener los nuevos usos montanistas respecto del ayuno porque disciplinan la glotonería, que fue ya en el paraíso la causa de la caída y del pecado original. En tiempos anteriores, Tertuliano había aprobado el uso de subterfugios para escapar a la persecución (*Pudic.* 1,12)[44], pero ahora tal conducta es considerada como negación y huida cobardes. Se enfatizan esas exigencias con el excitado *pathos* de un constante enojo moral. Como él mismo dice de Pablo, Tertuliano «no escribe ya con tinta, sino con bilis» (*Pudic.* 14,4)[45]. Alcanza el culmen del nuevo ideal «espiritual» la caricatura drástica, rayana en lo procaz, de la vida cristiana indolente, donde el amor parece hervir aún en la olla y la fe y la esperanza formar parte del menú, donde los holgazanes se dejan acariciar y cebar como mártires, y hermanos y hermanas van a dormir juntos después de sus ágapes. Pero lo peor y más decisivo es que la Iglesia católica, al abandonar la antigua disciplina, no toma ya en serio la administración del ministerio de las llaves. Contra esto arremete el último escrito de Tertuliano llegado hasta nosotros. El motivo externo es un cierto relajamiento que había experimentado en la Iglesia católica el orden penitencial para los pecados de la carne. Los detalles son objeto de discusión y se encuadran en la difícil cuestión de la evolución de la

---

[44] CCL 2,1282.
[45] CCL 2,1307.

penitencia en su conjunto. Aquí nos importa sólo la actitud fundamental de Tertuliano, que, como montanista, niega la posibilidad de perdón para los pecados más graves cuando los cometen cristianos. En la cuestión del perdón concreto se pone de manifiesto con toda nitidez, en todas las épocas, la concepción más íntima del cristianismo y de la «santidad» obrada por Cristo.

«¿Qué otra cosa quiere Dios sino que caminemos según su disciplina?» (*Orat.* 4,2)[46]. Por el bien de la «disciplina», la Iglesia, llegado el caso, debe ser dura con el fracaso. Porque «donde comienza el perdón termina el temor» (*Pudic.* 16,14)[47], y «donde falta el temor no hay mejora» (*Paen.* 2,2)[48]. Para Tertuliano, esta lógica es concluyente, pero es diametralmente opuesta al proceder que Jesús había observado con publicanos y pecadores. ¿Acaso eran ya cristianas aquellas gentes?, replica Tertuliano. ¿Se habían comprometido ya al seguimiento como nosotros y habían recibido en el bautismo al Espíritu Santo como auxiliar poderoso? En el caso de que alguien opinara de modo erróneo que los Apóstoles conocieron un perdón para los pecados mortales, deberíamos replicarle diciendo que ellos poseyeron un poder distinto que cualquier cristiano de nuestros días. Y si alguien quiere objetar en contra apelando a la autoridad del Espíritu, habrá que decirle que precisamente ese Espíritu nos ha enseñado en la nueva profecía que él jamás abusó de esa autoridad en favor de los pecadores, porque él es santo. El eclesiástico de la Iglesia católica, desprovista del Espíritu, que decida de otro modo se hace culpable de abuso del ministerio y se entremete en la obra de Dios, que ha proclamado los preceptos más estrictos. Estas consideraciones van en especial

---

46 CCL 1,259.
47 CCL 2,1313.
48 CCL 1,322.

contra un obispo concreto al que Tertuliano ridiculiza, por su tolerancia frívola, como clerizonte pagano (*pontifex maximus*), «obispo de obispos» y papa (padre) verdaderamente bendecido. En contra de lo que se ha pensado en numerosas ocasiones, con esas expresiones Tertuliano no apunta al lejano «Papa» de Roma, sino al obispo católico de su ciudad de Cartago. Tertuliano alega contra él la libertad de la comunidad. Ella y no un puñado de obispos constituye la Iglesia que vive en el Espíritu y en la obediencia a la palabra de Dios. Encontramos por primera vez en Tertuliano una polémica anticlerical que, por su alusión al sacerdocio común, tiene una sonoridad casi «protestante», pero que, a pesar de todo, nada tiene que ver con la Reforma. Con su apelación a los laicos, Tertuliano quiere conseguir, precisamente, la inquebrantable vinculación con la «ley» supuestamente bíblica. Sin duda, también Tertuliano sabe que Dios compagina su misericordia o «bondad» con su justicia: ella nos arrancó del dominio de los demonios cuando entramos a formar parte de la Iglesia y borró todos nuestros pecados anteriores. Y sabe que el cristiano, por desgracia, necesita el perdón de las transgresiones leves que comete cada día a causa de su debilidad. Pero, en primera línea, «todo el estado de la salvación descansa sobre la firmeza de la disciplina» (*Paen.* 9, 8)[49]. La bondad de Dios se manifiesta, ante todo, en que Él revela su voluntad, nos renueva por medio de su Espíritu y nos ha hecho responsables. El hombre como cristiano vive menos de la misericordia y del perdón de Dios, que tienen sus límites, que del mandamiento de Dios y de la obediencia a él, que acepta la disciplina.

El final de la vida de Tertuliano se pierde para nosotros en la oscuridad. Se dice que vivió aún durante largos

[49] CCL 2,1297.

años y que habría fallecido en una «avanzada ancianidad». ¿Le ayudó esa larga vida a conseguir sosiego y equilibrio? Resulta difícil imaginarlo. La fogosidad e impaciencia de su querer es una característica de su modo de ser y no expresa una pasión domesticable. Parece que Tertuliano terminó por romper también con los montanistas y que fundó una secta propia. En todo caso, Agustín se encontró siglo y medio más tarde, en Cartago, con un grupo de «tertulianistas» a los que ganó para la Iglesia católica. Las observaciones de Agustín sobre el «hereje» Tertuliano no tienen una resonancia amistosa; y Vicente de Lérins sentenció poco después (434) que Tertuliano había sido una gran impugnación para la Iglesia, y que su error tardío había privado de confianza también a los escritos primeros reconocidos. Con todo, Tertuliano fue el único teólogo no católico cuyo legado no se desvaneció en la Antigüedad, sino que ha llegado casi completo hasta nosotros. Sin duda que se lo mereció. Fue un renegado; pero en la Iglesia latina antigua no hubo nadie que luchara contra sus enemigos con tanto conocimiento, con tanta perseverancia y, a pesar de las exageraciones, con tanta honradez como él, ni nadie que, por su naturaleza, hubiera pertenecido a ella tanto como él. «En él se expresa con claridad, por primera vez, el espíritu occidental» (Holl). Cierto que también se ha llamado a Tertuliano el último apologista griego, pero eso vale sólo para el material y para algún que otro planteamiento prestado que utilizó en sus escritos dogmáticos y apologéticos. En la orientación poderosa, sobria y práctica de su teología, en la dirección realista, jurídica y psicológica de la inteligencia, en la dedicación a lo social, a la comunidad y a la Iglesia como sólida corporación política, en la acentuación de la voluntad, de la norma y de la disciplina, Tertuliano aparece, sin duda, como el primer Padre de la Iglesia latina. Lo es también en su afirmación de la autoridad de la Escritura, en su

concepción de la peculiaridad espiritual de la Escritura y en su amor al apóstol Pablo. Durante toda su vida, con más desprendimiento y pureza que Gregorio VII, Tertuliano «amó la justicia y odió al ser impío», pero en todo ello es más un cristiano del Antiguo Testamento que del Nuevo. Y si lo juzgamos desde el ángulo de la teología, es casi un judío.

Bibliografía

CSEL no ha completado aún la edición crítica de las obras de Tertuliano. La edición completa más reciente ha aparecido en el *Corpus Christianorum*, n.os I-II (Turnhout 1954). Existen numerosas ediciones de obras sueltas. El lector de lengua española puede orientarse al respecto en: Hubertus R. Drobner, *Manual de patrología*, Herder (Barcelona 1999), pp. 175-176. También hay una reseña de ediciones y traducciones de Tertuliano en: Johannes Quasten, *Patrología* I, BAC (Madrid [5]1995), p. 554.

Es casi imposible escribir una biografía de Tertuliano. Lo intentó, por ejemplo, Noeldechen (1890). Estriba la dificultad en que lo que conocemos de Tertuliano y de su historia proviene casi por completo de sus obras, que no ofrecen datos suficientes para tal cometido. Ofrecen presentaciones globales: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétien depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 1: *Tertullien et les origines* (Paris 1901); B. Nisters, «Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal», MBTh 25 (1950); Adh. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, (Paris 1905). También merece una mención la espléndida caracterización de K. Holl, *Tertullian als Schriftsteller*, (1897). Para el estilo de Tertuliano se pueden utilizar: Ed. Norden, *Die antike Kunstprosa* II ([3]1959) 606ss, 943s. Tratan aspectos parciales importantes, entre otros, Jos.

Lortz, *Tertullian als apologet* (1927/28); Andr. Labhardt, Heinr. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian* (1955). Para la cuestión de la penitencia, cf. H. V. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953) 243ss.

Abreviaturas de las obras de Tertuliano

Apol.	*Apologeticum*
Ad Scap.	*Liber ad Scapulam*
Adv. Marc.	*Adversus Marcionem*
Carn. Chr.	*De carne Christi*
Coron.	*Liber de Corona*
De An./Anim.	*De anima*
De spect.	*De spectaculis*
Idol.	*De Idolatria*
Orat.	*Liber de Oratione*
Paen.	*De paenitentia*
Pall.	*De Pallio*
Pass. Perp.	*Acta SS. Perpetuae et Felicitatis martyrum*
Praescr.	*Liber de praescroptionibus adversus haereticus*
Pudic.	*De pudicitia*
Test. An.	*De testimonio animae adversus gentes*
Virg. vel.	*De virginibus velandis*

II

CIPRIANO

El África cristiana había conseguido a través de Tertuliano tener una voz. Ahora esta región despierta a una nueva vida, más fuerte. La iglesia africana ejerció durante siglos tareas de liderazgo en Occidente. No enmudeció para siempre hasta que se produjo su ocaso en el siglo VII, con la conquista por los árabes. Ya la generación que siguió a Tertuliano suscitó una personalidad de extraordinaria importancia cuya repercusión desbordó ampliamente las fronteras africanas: Cecilio Cipriano. Fue obispo de Cartago y nunca citó por su nombre al cismático Tertuliano, pero en todos sus escritos se percibe la relación íntima que tuvo con él. Su secretario informará más tarde que «tenía por costumbre no dejar pasar un solo día sin haber leído algo de Tertuliano». Decía con frecuencia a su secretario: «Dame el "maestro"», refiriéndose a Tertuliano. La comparación entre ambos resulta ilustrativa desde más de un punto de vista. El desasosiego, el radicalismo y el inconformismo exaltado de la actividad literaria de Tertuliano se trueca en Cipriano en equilibrio y en encomio de la regla eclesiástica. El mundo de sus ideas posee una dignidad, firmeza y moderación serenas, mientras que Tertuliano no había tenido ni perseguido esas características. En el campo de mira del jerarca eclesiástico aparecen las mismas cuestiones bajo otra luz que en la apasionada toma de partido del literato francotirador e intratable, enemistado con todo tipo de consideración. También han evolucionado las circunstancias: la Iglesia creció con rapidez en toda África, su estructura organizativa se afianzó; ella sostiene una tradición perfilada que vincula y obliga a obispos y comunidades. A esta distinta situación y posición perso-

nal aporta Cipriano un carácter de otro talante que, a su manera, no es menos determinado y decidido, romano y africano a la par.

Por desgracia, no disponemos de datos fiables que nos hablen de Cipriano antes de su consagración episcopal. Pero es claro que, a diferencia del genial Tertuliano, hijo de soldado, Cipriano nació en una familia pagana, rica y extremadamente culta. Mantiene relaciones personales con las autoridades de alto rango. Se nos dice que poseía tierras y bienes en las proximidades de Cartago; y él mismo observa con toda naturalidad las formas sociales del gran mundo. Sin duda, también él había recibido una educación profunda y esmerada. Su estilo delata —sin la originalidad y terquedad de Tertuliano— familiaridad con todas las exigencias de la «escuela». Sus escritos hacen recordar de modo especial a su paisano africano Apuleyo. Pero también maneja con naturalidad los escritos de Séneca y las frases usuales de la filosofía estoica. Sólo se abstiene de atacar de modo expreso a autores paganos. «Hay una gran diferencia entre cristianos y filósofos» (*Epist.* 55,16,1)[1]: un nuevo orgullo eclesiástico hace que la dignidad prevalezca sobre la confrontación directa a la que Tertuliano se lanzó con tanto fuego; junto a las citas bíblicas no aparece otra «literatura».

En opinión de san Jerónimo, Cipriano habría comenzado como maestro de retórica. Pero quizás sea preferible suponer que se había fijado como meta llegar a ser un alto funcionario de la Administración. Exhibe un gran conocimiento de todas las ordenanzas jurídico-administrativas e ideas políticas; y luego las traslada con toda naturalidad al campo de la actividad eclesiástica. Con Cipriano se abre la serie de los obispos «curiales» que tratan de cumplir su

[1] CCL 3B,274; BAC 241,531.

tarea espiritual con el estilo magistral de los cónsules y procónsules, con los que no teme compararse (*Epist.* 37,2)[2]. Si tenemos en cuenta lo que sucedía en Oriente, esto es una novedad, un tipo específicamente occidental de clerecía católica. Pero Cipriano no llegó muy lejos en su carrera civil. Su conversión al cristianismo hizo que se esfumaran tales afanes y dirigió todos sus deseos y talentos a la nueva carrera eclesiástica.

Dice san Jerónimo que «bajo la influencia del presbítero Cecilio, de quien recibió el sobrenombre, se convirtió al cristianismo» (Jerónimo, *De viris ill.* 67)[3]. Pero no se ha aclarado el origen de su apellido: Tascio. Si esta información es correcta, ya la conversión de Cipriano al cristianismo aparece bajo el signo de una estrecha vinculación con círculos eclesiásticos dirigentes. Poco tiempo después aparece ya un primer intento literario que el recién convertido dirige a un amigo llamado Donato, del que nada más sabemos. Se exponen ahí al modo retórico convencional, con gran artificiosidad, las razones que le impulsaron a dar el paso al cristianismo. El mundo desgarrado por las guerras va de mal en peor; las vergonzantes luchas de gladiadores, los espectáculos inmorales y el libertinaje de la vida pública y privada indican con claridad a quien quiera ver cuál es la situación. Los que detentan el poder están desbocados, la justicia corrompida, las estructuras sociales y comunitarias carecen de sustancia y de disciplina. Sólo hay un puerto de paz: en el más allá. Y sólo un camino conduce a ese lugar: la sincera y pura virtud de los cristianos, revelada por Dios. El bautizado escapa de golpe de todas las abominaciones paganas; siente que se derraman sobre él las fuerzas de la gracia celestial, y puede

---

[2] CCL 3B,178; BAC 241,475.
[3] PL 23,677.

—si quiere conservarlas y aumentarlas— caminar bien equipado hacia el Día final. Estas declamaciones que, en parte, recuerdan a Minucio Félix, son lugares comunes de la apologética, sólo que llevadas a lo individual y biográfico. Nada concreto podemos extraer de ahí para adentrarnos en las vivencias e ideales de Cipriano. Con todo, sorprende que la consideración político-moral pase con tanta contundencia a un primer plano. No se ponen sobre el tapete cuestiones teológicas en sentido estricto.

Desde el punto de vista de la teología será mucho más significativo un trabajo ulterior, que aparecerá poco después: los dos primeros libros *A Quirino*, que más tarde serán conocidos como *Tres libros de testimonios*[4]. Se trata de una colección o «florilegio» de dichos bíblicos, agrupados por temas bajo un título, para el uso práctico. Se ve que, para Cipriano, la teología consiste básicamente en la interpretación de la Escritura. Ahí no existen para él problemas ni dificultades especiales. Más tarde llenó la última hoja de un tratado con dichos bíblicos, a modo de complemento. Basta con escuchar, aprender y tener siempre presente la palabra de Dios. Ahí, Cipriano se siente ya en el papel del maestro eximio y entendido que trata de realizar ese trabajo no sólo para sí, sino para otros. El primer libro recoge material para la siempre actual confrontación con los judíos. El segundo agrupa los textos importantes para la cristología. Sin duda, esa ayuda mnemotécnica salía al encuentro de una necesidad extendida. Cipriano añadió luego a su compendio un tercer libro, dedicado a la doctrina moral práctica de la Iglesia. Cuando estalló la persecución, Cipriano ofreció otro librito de ayuda con los dichos bíblicos sobre la nulidad de la idolatría, la obligación de confesar la fe y las promesas a los mártires. La

---

4 CCL 3,3-179; BAC 241,88-106.

disposición del librito era similar a la de los anteriores. Nacidos en tiempos posteriores a Cipriano, han llegado hasta nosotros varios libros de citas de este tipo. Parece que la literatura jurídica de entonces conoció algo similar. Los comienzos de las colecciones eclesiásticas de dichos bien podrían remontarse al siglo II. Continúan la tradición de la polémica cristiana más antigua contra el erudito judaísmo rabínico. Pero Cipriano amplía notablemente el antiguo «genus», y así lo introduce por primera vez en el público cristiano.

Aunque Cipriano dice en su primer prólogo que sólo pretendía facilitar a otros la preparación y el trabajo de predicar, seguro que ya entonces era sacerdote; y tal vez había recibido incluso la consagración episcopal. Se cuenta que era casi un recién llegado a la Iglesia cuando fue elevado al episcopado. Aun en el caso de que esto sea exagerado, sin embargo su meteórico ascenso a obispo de la primera y mayor comunidad africana no dejaba de ser inusual y sorprendente. No obstante su posición y relevancia intelectual, ¿había contado Cipriano con verse encumbrado desde un principio? Lo desconocemos, pero es incuestionable que su elección suscitó desaprobación en el círculo de los miembros más antiguos de la Iglesia de Cartago que se sintieron postergados. Por desgracia, el joven hombre de Iglesia contó con poco tiempo para poder imponerse y acreditarse tranquilamente. Llevaba apenas un año ejerciendo su nuevo cargo cuando comenzó la primera persecución de cristianos en todo el imperio y todo el ordenamiento eclesiástico se sintió sacudido en sus cimientos. La autoridad de Cipriano debió superar su primera prueba de fuego antes de que estuviera realmente asentada.

La persecución que el nuevo emperador Decio puso en marcha en el año 249 parecía limitarse externamente a obligar a todos los súbditos del imperio a ofrecer un sacrificio para el bien del emperador y del imperio. El que rehu-

sara obedecer debía ser obligado a sacrificar; para ello se utilizarían entonces medidas violentas, degradaciones, confiscaciones y tormentos físicos, pero era absolutamente necesario doblegar todas las voluntades. Se extendían certificados de haber sacrificado. Sin duda, esta disposición tuvo como punto de mira a los cristianos. Decio esperaba conseguir con ello la deserción de los cristianos y la extinción de la Iglesia. Pero, sobre todo, dos motivos impidieron el éxito. Por una parte, el sistema militar y burocrático de «registro» tenía sus inevitables lagunas, y dado que la persecución decayó al cabo de un año, por el fallecimiento del emperador, no se consiguió dinamitar por completo las comunidades. Por otro lado, la Iglesia mostró en el momento crítico una elástica capacidad de acomodación con la que no se había contado. Todo el plan descansaba en el supuesto de que un cristiano, una vez obligado a apostatar, se perdería de modo irrevocable para la Iglesia. Pero, en realidad, los obligados a sacrificar volvían al instante a sus antiguas comunidades y allí se dio con medios y modos para incorporarlos de nuevo; primero como penitentes, y luego incluso como miembros de pleno derecho de la comunidad. Cuando se echa una mirada retrospectiva, la evolución parece relativamente sencilla y casi necesaria. Pero sólo cuando se leen las cartas de Cipriano escritas en ese tiempo se captan todas las dificultades concretas, los titubeos humanos y la oscuridad aparentemente desesperada de la situación que debían superar entonces. En esas crisis y luchas alcanzó la madurez definitiva el joven obispo, y se convirtió en el dirigente de la Iglesia que afrontó todas las necesidades y preocupaciones.

Como en otras partes, también en Cartago fue espantosamente grande la deserción tras el comienzo repentino de la persecución. «Nada más oír las primeras palabras del enemigo que amenazaba, una gran parte de los herma-

nos traicionó a su fe; no fueron arrojados por el empujón salvaje de la persecución, sino que ellos mismos se tiraron voluntariamente al suelo» (*De lapsis* 7)[5]. Otros fueron a parar de inmediato a la mazmorra; y otros trataron de escapar a lugares alejados. Los presbíteros que se encontraban aún en libertad no daban abasto para mantener unidas a las despavoridas ovejas, tranquilizarlas y protegerlas en la medida de lo posible. Cipriano no se encontraba ya en medio de ellos. Al parecer, había recibido informaciones precisas antes de que estallaran los amenazadores acontecimientos y se había retirado al campo, acompañado por algunos elegidos. Desde allí, trató de mantener los hilos en su mano. Mientras el pueblo gritaba: «¡Cipriano a los leones!», las autoridades hubieron de contentarse con una ineficaz proscripción de su persona, y, mediante una revuelta pública, pusieron en marcha la requisa de sus bienes. Pero él se encontraba en lugar seguro. La decisión de anticiparse a la tempestad trajo graves consecuencias. La mayoría de las dificultades que Cipriano tuvo que afrontar durante el resto de su ministerio están relacionadas de alguna manera con esta decisión. ¿Qué juicio merece el paso que Cipriano dio al estallar la persecución?

Sin duda que Cipriano estaba más amenazado que otros. En todos los lugares, las autoridades trataban de hacerse ante todo con los obispos para obligarlos a apostatar. Había que privar de dirección a las comunidades. Por eso, en Roma, en Antioquia, en Jerusalén y en Cesarea los obispos fueron martirizados al resonar el primer estallido de la persecución. Fue como un milagro que el obispo Dionisio pudiera escapar al martirio en Alejandría tras haber sido detenido. Si Cipriano hubiera permanecido en Cartago, de seguro que no se hubiera librado de correr la mis-

---

5 Trad. J. Campos, BAC 241,174; CCL 3,224.

ma suerte. Pero ¿no era su obligación, a pesar de todo, aceptar el martirio? Sin duda, estaba permitido huir en el tiempo de persecución. La contraria opinión rigorista de Tertuliano y de los montanistas no había podido imponerse. Pero ¿tenía derecho un pastor de la comunidad a dejar en la estacada a su rebaño? ¿No debía haber permanecido con él precisamente en el tiempo de necesidad y, si no podía serle útil ya de otro modo, dejar, mediante su muerte, un ejemplo de coraje de confesor y un testimonio de fidelidad? Al parecer, no fue ésta sólo la opinión de algunos exaltados y enemigos personales de Cipriano. La zozobra es perceptible también en el escrito que el colegio de diáconos romano dirigió entonces a Cartago tras la vuelta a casa de su propio obispo. No se nombra a Cipriano como destinatario. La carta se limita a señalar, a modo de introducción, que tal vez el «Papa» Cipriano haya tenido razones para su conducta como persona con responsabilidades, pero que, en todo caso, los clérigos romanos se sabían obligados por la palabra y el mandato del Señor a perseverar hasta el fin *(Epist.* 8,1)[6]. Con independencia del juicio sobre el obispo ajeno, es perceptible que se tenían reparos y se desconfió de la pureza de sus motivos. La reacción de Cipriano no fue menos clara. Confirma la entrada del escrito y felicita «con exultación» a los romanos por la esplendorosa y gloriosa «consumación» del obispo romano, que desde siempre había vivido y gobernado sin tacha. Pero señala a continuación que el escrito romano le había causado, en cuanto a forma y contenido, una impresión tan rara que se veía obligado a dudar de su autenticidad y a devolverlo a los remitentes para que lo examinaran (*Epist.* 9,2)[7]. Sólo algún tiempo después si-

[6] CCL 3B,40; BAC 241,385.
[7] CCL 3B,45; BAC 241,388.

gue otra carta en la que él expone por qué consideró correcto alejarse, no por su propio bien, sino por el de la comunidad. Señala que, al parecer, los romanos no habían sido informados «de manera fiel y correcta» (¡por un subdiácono de Cartago!) (*Epist.* 20,1)[8]. Cipriano no tolera que se ponga en duda su autoridad —el simple hecho de defenderla de modo expreso sería ya señal de inseguridad—, y afirma con todo énfasis su pleno derecho. A esta segunda carta acompaña un fajo de trece cartas de su correspondencia con Cartago. Esa documentación demuestra que Cipriano, con su huida, no pretendía sólo salvar su propia vida, sino que, «ausente sólo físicamente, no en el espíritu», esa medida le permitió cumplir con las obligaciones de su cargo.

De hecho, ahora todo depende de la sólida cohesión con la lejana comunidad. Observamos cómo los emisarios están en movimiento constante entre Cartago y el escondite de Cipriano. Las cartas de Cipriano que ellos llevan consigo no se limitan a comunicar exhortaciones piadosas ni a encomiar a los confesores persevantes. Es indispensable tomar decisiones prácticas y dictar con urgencia normas necesarias. De hecho, ya antes de partir, Cipriano había convertido en dinero su fortuna privada. Ahora, de lo «poco» disponible, envía otras sumas considerables para apoyar a los pobres de la comunidad —y sólo a éstos— que han permanecido fieles. Conviene que no sean presa de la necesidad, no sea que lo que la persecución no pudo conseguir lo logre el hambre. Los diáconos deben visitar con regularidad a los hermanos que están en la cárcel. Pero han de hacerlo con cautela, alternándose hábilmente, para no llamar la atención de nadie. Los que han quedado libres necesitan ropa, comida y trabajo. Hay que recoger

---

[8] CCL 3B,106; BAC 241,426.

los cuerpos de los mártires y recopilar todos los datos para la futura celebración litúrgica de su memoria.

Parece que el aparato eclesiástico funcionó perfectamente al principio, estando a la altura de las diversas tareas. Las dificultades específicas comenzaron con la cuestión de cómo se debía proceder con los que habían sucumbido al terror y al miedo y cumplido de una forma u otra la orden estatal. A este respecto, la praxis primitiva de la Iglesia había sido muy estricta. Pero ¿era posible comparar la esporádica apostasía por ligereza o debilidad con las tentaciones a las que un refinado proceder del Estado sometía ahora a todos los cristianos? Como siempre, la generalidad de la transgresión embotaba también el sentimiento de su abyección, y los desdichados traidores mismos exigían por doquier, con fogosidad, el perdón y la readmisión en la comunidad. Los clérigos competentes se mostraban inseguros; y la situación se tornó aún más confusa debido al papel que los confesores perseverantes comenzaron a jugar de inmediato. En efecto, ellos eran considerados por doquier como santos a los que el Espíritu Santo mismo había capacitado para su famosa resistencia. Así, también sus decisiones fueron saludadas como testimonios eximios del Espíritu de Dios que las inspiraba. Y ellos fueron los primeros en escuchar a los arrepentidos que buscaban ayuda. Como era de esperar, lo puramente humano jugó a veces un papel determinante. Los nuevos santos, entre los que también había figuras problemáticas, estaban demasiado dispuestos a aceptar el papel de jueces infalibles que se les asignaba y a hacerse querer adoptando una clemencia barata sin un examen profundo. La auténtica disposición evangélica al perdón se coaligó con el ingenuo afán de lograr estima, con la carencia de una mínima idea y, en parte, con cosas aún peores. Había gente que conseguía en las cárceles, de amigos y familiares e incluso en comunidades distintas de la suya las «cartas de

paz» para su readmisión en la Iglesia. Había quien alegaba la absolución oral de un mártir ya «consumado», y otros presentaban declaraciones globales que habían sido puestas a disposición de pecadores concretos. Se perdió todo control y perspectiva. La situación amenazaba con hacerse insostenible.

Cipriano era consciente de la gravedad de la situación. Pensaba que sería inevitable una cierta condescendencia. Pero tal como estaban las cosas en aquel instante, consideró imposible tomar una postura definitiva. Por eso, trató de aplazar la cuestión penitencial a un tiempo posterior, hasta la finalización de la persecución. Dispuso que no se perdiera de vista a los apóstatas, pero que, de momento, se les tratara como penitentes y no se les readmitiera. Se dispuso una normativa similar en Roma, con cuyo clero mantenía otra vez Cipriano relaciones inmejorables. Y para acompasarse al ordenamiento vigente en Roma, permitió que, como condescendencia extrema, se concediera la ansiada readmisión en la Iglesia a penitentes arrepentidos que estuvieran a punto de morir. Cipriano procuró dar un trato preferente, en lo posible, a los confesores. Sólo les pidió un poco más de ponderación y de prudencia. Y consideró las decisiones de ellos, básicamente, no ya como admisiones, sino como recomendaciones piadosas para una futura admisión, que quedaba reservada a la dirección eclesiástica responsable, es decir, al obispo. Pero era desagradable tomar desde la lejanía tales decisiones, y sólo por carta. Cuanto más se prolongaba la persecución más difícil tuvo que resultar a Cipriano mantener las riendas de la dirección. Con todo, tal vez habría logrado imponer sus directrices si hubiera podido contar con la lealtad de todo su clero. Pero en esos momentos de tensión reverdecieron las viejas rabietas y rivalidades. Una parte del clero se negó a seguirle e hizo causa común con los confesores. Los lapsos mismos se permitieron enviar a

Cipriano, en nombre de la Iglesia, una carta con sus propias exigencias, carta que él rechazó de plano. Les recordó que los obispos y sólo ellos están llamados, según las palabras del Señor, a actuar en nombre de la Iglesia. Los obispos, y con ellos el clero y los cristianos no caídos, constituyen la Iglesia. Les manifestó su asombro por el arrogante descaro de tal gente cuyo comportamiento adecuado sería una conducta humilde, silenciosa y avergonzada (*Epist.* 26,1)[9]. La situación se tornó crítica. Cipriano no podía reconocer las admisiones realizadas contraviniendo su instrucción precisa sin desdecirse a sí mismo. Pero su intento de enviar a Cartago dos obispos amigos para que pusieran allí paz y, sobre todo, procuraran hacer el reparto de las ayudas tal como él quería produjo un efecto contrario al deseado. Un tal Felicísimo, que había sido elevado al diaconado contra la voluntad de Cipriano y se había hecho cargo de la caja de la comunidad, osó tomar postura públicamente contra Cipriano. Y cuando éste lo hizo excomulgar luego, otros cinco sacerdotes se pasaron al bando contrario. Entonces Cipriano tuvo que hacer nuevos nombramientos y convocar a la comunidad para que negara la obediencia a sus propios pastores levantiscos. En esas circunstancias, él alude de continuo al ministerio episcopal como el único y decisivo ministerio sobre el que se asienta la Iglesia. El que abandona el altar sagrado del obispo y se pasa al sacrílego partido de Felicísimo está perdido y jamás podrá volver a entrar en el pueblo de Cristo. A pesar de los esfuerzos de Cipriano, el desgarro de la comunidad es imparable: el grupo cismático cobra fuerza y llega incluso a elegir un antiobispo. Pero esto fue un último paso, desesperado, tras finalizar la persecución, cuando Cipriano, después de cinco trimestres de ausen-

[9] CCL 3B,125; BAC 241,438.

cia, había retornado y pudo comenzar de nuevo a reunir y edificar la comunidad.

Decisivo para su victoria fue un sínodo de obispos que él pudo reunir en torno a sí en la primavera del 251. No sólo dio la razón a Cipriano, sino que fijó los principios que se debían seguir en la cuestión de los caídos (*lapsi*). Tales principios confirmaban la conducta seguida por Cipriano hasta entonces. En contra de la oposición abierta de «izquierdas», que había concedido la admisión a todos los caídos, y en contra de los reparos de «derechas», que en un principio también Cipriano había compartido, se acordó una línea media. Se trató de catalogar las penas penitenciales según la gravedad de la caída. Aquellos cristianos que, de modo venal, se habían hecho con los certificados de haber sacrificado, sin que de hecho mancharan sus manos con una participación real en el culto pagano (*libellatici*), fueron declarados como suficientemente purificados por la penitencia hecha hasta entonces y readmitidos en la Iglesia. En cambio, el que había sacrificado realmente a los demonios debía persistir en la penitencia. Ya no se tuvieron en cuenta las cartas de paz de los mártires. Pero también a estos penitentes se debía conceder el perdón si corrían peligro de muerte; si sanaban, no se les separaba de nuevo. No se dilucidó el lado dogmático de estas decisiones. Al parecer, los obispos deseaban conservar cierta libertad de movimiento. Y, cuando dos años más tarde estalló una nueva persecución, se decidió de golpe admitir en la comunidad a todos los penitentes que se habían acrisolado. De ese modo, se pudo presentar un frente cerrado al peligro inminente. Cipriano enfatizó que los penitentes no debían verse privados por más tiempo de los alimentos sagrados ni del Espíritu que vive en la Iglesia, pues, de lo contrario, no podrían superar las nuevas pruebas. Para mayor seguridad, él apeló, respecto de tales decisiones, a los signos e iluminaciones celestiales que había recibido.

Cipriano recogió enseguida en dos escritos importantes la cosecha básica de este tiempo tormentoso: *Sobre los apóstatas (De lapsis)*[10] y *La unidad de la Iglesia (De Ecclesiae unitate)*[11]. Tal vez comenzó este librito cuando se encontraba en su escondite. Habría redactado el escrito sobre los apóstatas después de volver a Cartago. Este escrito ofrece la fundamentación resumida del punto de vista que Cipriano sostuvo de nuevo en esta cuestión; pero ahora de una forma algo más clara y decidida que antes. Cipriano no es de aquellas personas de naturaleza blanda que, cuando comienza la victoria y el éxito, se avienen a suavizar o abandonar una posición trabajosamente afirmada. Pero debía ser una victoria objetiva, no un triunfo personal suyo. Un pastor fiel «llora con los que lloran» y se siente afectado por la derrota de la comunidad propia. «¡Hermanos míos! Sufro, sufro de veras con vosotros. Y quizás el único analgésico para mi dolor sea la certeza de no haber cometido errores y de no haber sufrido heridas personales» (*De lapsis* 4)[12]. La fama de los miembros de la comunidad que perseveraron permaneció rutilante y Cipriano no omite testimoniar su admiración y loa a todos los confesores y hermanos «erguidos». Pero la actitud de otros círculos le decepcionó amargamente. Y lo peor es que algunos no hayan reconocido aún su culpa, sí, que haya tentadores que los corroboran en esa actitud y, con zalamerías y carantoñas, les engañan acerca de dónde está su verdadera salvación. Sólo la penitencia y conversión inmediatas pueden salvarlos aún. Los presbíteros y confesores renitentes «son para los apóstatas lo que el granizo para la fruta, el huracán para los árboles, la pestilencia aniquiladora para los rebaños y la tempestad violenta para

---

[10] CCL 3,221-242; BAC 241,168-199.
[11] CCL 3,250-268; BAC 241,143-168; BPa 12.
[12] Trad. J. Campos, BAC 241,172; CCL 3,222.

los barcos» (*De lapsis* 16)[13]. Sólo en el obispo hay salvación; no en los no llamados que se arrogan de modo frívolo el perdón de los pecados que Dios se ha reservado. Hasta niños pequeños que trataban de saltarse a su obispo y vinieron irreconciliados a la Cena del Señor fueron castigados de modo terrible por Dios. Otros, cuando quisieron recibir los alimentos sagrados, recibieron —en vez de eso— sólo ceniza en la mano (*De lapsis* 26)[14]. Cipriano se sirve de todos los medios para pintar con los trazos más negros el peligro que corren los impenitentes; y apela a la responsabilidad y al sometimiento para hacer que escuchen y obedezcan.

Desde el punto de vista de la historia es aún más importante el escrito sobre la unidad de la Iglesia. En él, Cipriano lleva hasta el final la confrontación con los cismáticos. Considera que no hay razón táctica alguna que recomiende andar con miramientos. En este escrito tampoco hay dudas ni faltas de claridad: la seguridad de la Iglesia oficial es para Cipriano la seguridad de la salvación y de la fe cristiana misma, por cuyo bien él padece, vive y lucha. La Iglesia es la Esposa de Cristo, la «Madre Iglesia» para todos los creyentes: «No puede tener a Dios por Padre el que no tiene a la Iglesia por Madre»*(De Eccl. unit.* 6)[15]. Fuera de la Iglesia no hay salvación. Pero sólo hay una Iglesia: la que Cristo fundó y cuya dirección encomendó a los Apóstoles. Ella sigue siendo una después de haberse extendido por todo el mundo. «Como el sol tiene muchos rayos, pero es una sola luz, como en el árbol crecen muchas ramas, pero sigue siendo un mismo tronco el que con raíces firmes sustenta todo, así como una fuente es origen de innumerables riachuelos» (*De Eccl. unit.*

---

[13] Trad. J. Campos, BAC 241,182; CCL 3,230.
[14] CCL 3,235; BAC 241,190.
[15] CCL 3,253; BAC 241,148; BPa 12,77.

5)[16]. Estas imágenes habían sido utilizadas por Tertuliano para hacer comprensible el misterio del Dios Trino. Son aplicadas ahora a la Iglesia, eternamente una en su pluralidad. Con ellas se trata de mostrar la imposibilidad de una«Iglesia» cismática: no es posible separar de la luz rayo alguno, del árbol rama alguna, ni de la fuente riachuelo alguno sin que se sequen y desaparezcan. Y esa unidad de la Iglesia perdura por medio del ministerio episcopal. La Iglesia está en el obispo como el obispo está en la Iglesia (*Epist.* 66,8,1)[17]. ¡Ay de aquéllos que no quieren reconocer esto! Se han pasado a la banda de Coré y rasgan la túnica inconsuta del Señor. Satanás es el inventor de los cismas, y tiene en su poder a los cismáticos. Cipriano no duda en calificar de individuo moralmente depravado a todo aquel que abandona la comunión «católica»: un cristiano no puede sino apartarse de él horrorizado.

La afirmación de que el ministerio episcopal es el garante de la unidad no es una simple concepción o idea religiosa. En la caótica situación reinante después de la persecución y de las apostasías acaecidas en las comunidades es realmente indispensable que, al menos, los obispos se mantengan unidos entre sí y sigan los mismos principios prácticos. Cipriano reúne a sus hermanos obispos en diversos concilios, les envía emisarios, cartas y circulares. Fomenta el intercambio, las tomas de postura conjuntas y la confianza mutua. No son sólo los obispos africanos los que se reúnen en torno a él y se respaldan así mutuamente en sus decisiones. Cipriano mantiene correspondencia, en el mismo sentido, también con Cornelio, elegido recientemente como Obispo de Roma y que debió afirmarse fren-

[16] Trad. J. Pascual Torró, BPa 12,76; CCL 3,253; BAC 241,147.
[17] CCL 3C,443; BAC 241,629.

te a una oposición rigorista («de derechas»), encabezada por un teólogo importante: el otrora presbítero Novaciano. En nombre del colegio presbiteral, Novaciano había dirigido ya cartas a Cipriano y recibido cartas con respuestas de aprobación. Pero ahora la situación es otra: Cipriano apuesta por aquel obispo que cuenta con el respaldo de la mayoría, y trata de recomendarlo como el único digno. Mueve a Cipriano la consideración de que Cornelio es el titular de la «Sede de Pedro». De ese modo, la unidad de la Iglesia católica se convierte en una realidad palpable, firme, jurídica y eclesiástica que marca el orden de la Iglesia occidental hasta Hispania y las Galias.

Las energías y firmeza de Cipriano no se agotan en las preocupaciones de su actividad como dirigente eclesiástico. En esos años se dedica también, con éxito creciente, a su actividad literaria. Se convierte en un fértil escritor de obras edificantes y en modelo de maestro y de predicador. Los temas y las ideas de sus escritos provienen a veces de Tertuliano. Pero ha desaparecido el ímpetu fogoso e impaciente, el radicalismo moral y el entusiasmo del «maestro»; y no vuelven a aflorar problemas dogmáticos o sistemáticos importantes. Perduran un racionalismo y moralismo vigorosos, una racionalidad práctica del modo de argumentar que resulta sencilla, inteligible y popular. Predomina ahí el tono de la convicción didáctica, de exhortación encarecida y una seriedad viva cargada de énfasis y dignidad. El discurso de Cipriano jamás es grosero o cortante, sino solemne y ampuloso. En palabras de un escritor posterior (Casiodoro), fluye de forma agradable, algo así como aceite suave. Gusta de parafrasear dos o tres veces la misma cosa con términos sinónimos. Determinados giros, imágenes e ideas se repiten fácilmente. En una palabra: Cipriano utiliza el lenguaje del hombre experimentado en predicar a la comunidad, pues eso es él. El *pathos* retórico no suena ya a hinchado y huero. Se ha consolida-

do en el uso práctico de la cotidianidad eclesial. Está conjugado con la clara forma de expresión del funcionario culto y con la poderosa plasticidad de la Biblia africana. Así, ha dado a luz un nuevo estilo del discurso espiritual latino cuya firme sonoridad se percibirá muchas veces, a partir de ahora, a través de los siglos.

Además de las exigencias y decisiones eclesiásticas concretas que es preciso explicar al «pueblo eclesial», Cipriano siente una predilección especial por tocar en sus escritos pastorales y en sus tratados cuestiones vitales de la formación espiritual y determinadas «virtudes». En esa tarea, la Biblia le procura de continuo un inagotable acerbo de ejemplos. El planteamiento es sencillo y sobrio, sin caer en la individualización ni en la animosidad. Cipriano testimonia una veneración especial a los esfuerzos ascéticos de las vírgenes consagradas a Dios, al premio de la continencia y al glorioso ejemplo de los santos mártires. El carácter conciliador, la humildad y la modestia son virtudes muy apreciadas, pues contribuyen a incrementar la paz en la comunidad. También el «amor» toma de ahí el carácter de una capital virtud eclesial y social que vulneran de forma especial la arrogancia, el afán de polémica y la insubordinación de los cismáticos. Se subraya siempre con asombrosa imparcialidad la utilidad de las buenas obras. Dios ha «entregado al hombre a su propia libertad y a su propia voluntad; él se procurará su muerte o su salvación» (*Epist.* 59,7,2)[18]. Es necesario para ello ayunar, orar y hacer «obras justas», que salvan de los castigos del infierno. En especial las limosnas sofocan las llamas de los pecados de los cristianos, así como el bautismo ha lavado por completo los precedentes crímenes de la vida pagana. Cuando obispos de Numidia, asolada por incursiones

[18] CCL 3C,348; BAC 241,571.

enemigas, acudieron a Cipriano pidiéndole ayuda para sus comunidades, éste organizó una colecta con la que se recogieron cien mil sestercios que les transfirió para rescatar a cautivos. En los tiempos de hambre y de peste, la generosidad de la comunidad también brilló de forma esplendente. Sin duda que el «cristianismo práctico» no es una frase vacía en la Iglesia de Cipriano.

En esos tiempos de necesidad, Cipriano redactó también escritos apologéticos. Las viejas acusaciones contra los cristianos cobran nueva vida, y los cristianos débiles necesitan que se les fortalezca, que se les adoctrine y exhorte. «Debemos pensar y considerar constantemente, hermanos carísimos, que hemos renunciado al mundo y que vivimos aquí en la tierra como huéspedes y peregrinos. Abracemos el día que asigna a cada uno su domicilio, que nos reconstituye, sacándonos de este siglo, y completamente libres de los lazos seculares, el paraíso y reino celestial... Nosotros tenemos por patria nuestra el paraíso, y hemos empezado a tener a los patriarcas como nuestros padres. ¿Por qué no nos damos prisa y corremos para ver nuestra patria, para que podamos saludar a nuestros padres?» (*De mortalitate* 26, trad. Caminero 4,399)[19]. Esa tonalidad político-escatológica es típica de Cipriano. La antigua espera cristiana de la venida del reino de Dios se combina ahora con la conciencia de estar ante un mundo perdido y envejecido que no tiene cura. También la naturaleza se ha hecho vieja, la lluvia y el sol nos abandonan, la tierra se ha agotado, los hombres han decrecido en cuanto a número y mueren más pronto, el comercio y las comunicaciones se han estancado, el Estado y la sociedad, las artes y las ciencias se encuentran en decadencia (*Demetr.* 3s)[20]. Todo esto son señales de la ira de Dios sobre

[19] CCL 3A,31.
[20] CCL 3A,36; BAC 241,275.

los impíos. En modo alguno son culpables de ello los cristianos, a los que se imputan esas desgracias. Ellos deben saludar el tiempo de necesidad como tiempo de prueba.

La posición eclesiástica de Cipriano se consolidó más y más durante aquellos años difíciles. Se convirtió en una autoridad que trascendía los límites de la Iglesia africana. En el Occidente latino se leen por doquier sus cartas y escritos; se dirigen a él desde lejanas tierras para pedirle consejo e información. Las respuestas que él da rezuman siempre tonos de colegialidad empapados de cortesía. Pero se percibe en ellos que Cipriano está habituado ahora a contar con que se seguirán sus directrices. Es inevitable que en tal correspondencia se habla de la diversidad de los principios eclesiásticos entre las provincias. En tales casos, Cipriano evita pedir lo imposible. Confía en el «aglutinante de la concordia» que, a pesar de todo, une a los obispos en toda la «Católica» y les permite hacer frente a los enemigos internos y externos de la Iglesia. Damos así con el trasfondo del grave conflicto eclesial que estallará ahora de nuevo y amargará los últimos años de vida de Cipriano. Entonces, su antagonista fue el único obispo de Occidente que, por el tradicional significado y fuerza de su sede, podía osar enfrentarse con el «papa» de Cartago: fue Esteban I (254-256), recién elegido papa de Roma.

Como hemos visto, hasta entonces había colaborado bien la dirección eclesiástica en Cartago y en Roma. Para su reglamentación de las cuestiones de la penitencia, Cipriano podía apelar al correspondiente proceder romano. Además, Cornelio tenía mucho que agradecer a Cipriano por el apoyo que le prestó cuando tuvo problemas, y parece que había reconocido sin más la superioridad intelectual de su colega, con más años de ministerio que él. Pero Esteban, que se hacía ahora con las riendas de su Iglesia, era otra clase de persona. Parece que consideró el asesoramiento ofrecido por Cipriano como una tutela indeseada y

aguardaba la ocasión propicia para afirmar con rotundidad la independencia y antigua superioridad de la Iglesia romana. El motivo de la discordia fue una divergencia objetiva de pareceres que revestía una considerable importancia. Ya en tiempos anteriores se había discutido la validez de los bautismos administrados fuera de la verdadera Iglesia. Las divisiones y confusiones que el tiempo de persecución trajo consigo convirtieron de nuevo en un problema la actitud respecto del «bautismo administrado por herejes». Cipriano pensó que la Iglesia entera había tomado una decisión clara: en su opinión, todas las acciones sacramentales realizadas fuera de la única comunidad de salvación, que es la Iglesia católica, son nulas de pleno derecho. ¿Es concebible que personas apóstatas, poseídas por el demonio, puedan comunicar los dones del Espíritu Santo, que ellas han perdido? Esta opinión de Cipriano concordaba con la vieja tradición de su patria. Tertuliano había declarado explícitamente inválidos tales bautismos. En la generación anterior a Cipriano, un antecesor suyo en el episcopado, llamado Agripino, decidió en el mismo sentido en un concilio celebrado en Cartago con la asistencia de 70 obispos. Frente a esa postura, en Roma se había pasado ya, más bien, a afirmar básicamente la validez de los bautismos administrados por herejes. Ahora había quienes, además, se declaraban partidarios de reconocer, en el caso de ingresar en la Iglesia, ordenaciones sacerdotales que los «novacianos» habían administrado. Eso tenía la gran ventaja de facilitar no poco el retorno de los clérigos cismáticos. Esteban se decantó rotundamente por la praxis romana, que él —¡cuestión altamente discutible!— consideró como la ancestral. De ese modo, él puso en curso el eficaz eslogan habitual en Roma: «Nada se innove; sígase la tradición».

Inquietó a Cipriano, sobre todo, el que tal proceder no quedara circunscrito a Roma o a Italia. También en África había obispos que, bajo la presión de la necesidad, esta-

ban dispuestos a buscar una solución de compromiso para los cismáticos o se habían decidido ya en ese sentido. Ahora, la postura de Esteban les respaldaba frente a Cipriano. Pero éste albergaba la esperanza de poder llegar a un equilibrio en la práctica, sin tener que desviarse lo más mínimo de su propia y nítida opinión. Reunió en Cartago un concilio de sus correligionarios que confirmó la práctica seguida hasta entonces en África y dirigió un escrito a Esteban con el que, como de costumbre, le daba a conocer las conclusiones. Se expresó la esperanza de que Esteban, tenido por piadoso y amante de la verdad, daría también su aprobación a lo que a los obispos reunidos había parecido claro, verdadero y piadoso. Pero Cipriano, redactor de la carta, añadió que se sabía muy bien que a algunos hermanos en el ministerio les resultaba muy difícil cambiar de opinión, una vez tomada, y que entonces preferían, «conservando el vínculo de la paz de la unanimidad colegial», permanecer en el orden ya existente. «Por nuestra parte, no deseamos presionar a nadie o prescribir algo. Todo presidente tiene derecho a decidir libremente, según su buen juicio, en la dirección de su comunidad. Sólo al Señor tendrá que dar cuentas de su actuación» (*Epist.* 72,3,2)[21]. Cipriano era, pues, consciente de que no tenía la posibilidad ni el derecho de luchar a brazo partido para lograr la victoria de su punto de vista. Eso constituía, si se quiere, una debilidad dogmática de su posición. Entonces, dada la situación, no había otro camino para conservar la «paz» y la unidad de la Iglesia.

Esteban era de otro parecer. Cabe dudar que él percibiera mejor que Cipriano el alcance objetivo y teológico de las decisiones. Más bien, se tiene la impresión de que gustaba a Esteban enmendar algo la plana al colega. Y pasó al

---

[21] Trad. J. Campos, BAC 241,672; CCL 3C,528.

ataque directo. Cierto que conocemos sus manifestaciones sólo a través del eco que encontraron en la correspondencia de Cipriano. En todo caso, es claro que Esteban, entre otras «cosas contradictorias, presuntuosas y que no vienen a cuento y que él escribió con ligereza y desconocimiento» (*Epist.* 74,1,2)[22], exigió que, en África, en el tratamiento de los herejes, había que seguir el procedimiento romano «tradicional». Y para fundamentarlo, Esteban aludió al «primado» que él tenía derecho a reclamar como titular de la Sede de Pedro. Con ello, situaba expresamente a los restantes obispos en una posición inferior a la del Obispo de Roma, y debían estar obligados a seguirle.

Era ésa una exigencia inaudita hasta entonces, y se comprende que irritara a Cipriano el proceder «desvergonzado y arrogante» de su colega más joven. Consideró éste como algo inaudito ya la utilización desvergonzada de la «tradición» en este caso. Apoyándose en Tertuliano sin mencionarlo, afirma Cipriano que no se trata de dictar normas caprichosas recurriendo a la simple «costumbre». Hay que apoyarla con argumentos razonables. Le molestaba, sobre todo, la abusiva apelación a Pedro, que jamás se refirió a un «primado» ni exigió de sus co-apóstoles llegados en último lugar al colegio de los Doce que lo reconocieran como superior a ellos (*Epist.* 71,3,1)[23]. Pedro era para Cipriano, como para toda la Iglesia antigua, el primer titular y representante del ministerio episcopal general de cuya autoridad participan «de modo solidario» todos los obispos en su respectiva circunscripción (*De Eccl. unit.* 5)[24]. Cuando el Señor fundó el ministerio episcopal sobre la única roca que es Pedro, con ello quiso subrayar simbólicamente la necesaria unidad y unión de todo el episco-

[22] CCL 3C,564; BAC 241,693.
[23] CCL 3C,519; BAC 241,668.
[24] CCL 3,252; BAC 241,147; BPa 12,76.

pado. Pero no por eso eran menos que Pedro los restantes discípulos, sino que poseían la misma autoridad e igual dignidad que él (*De Eccl. unit.* 4)[25]. La idea de una preeminencia jurídica para un «sucesor» local romano de Pedro no encaja en este raciocinio. El hecho de que, a pesar de eso, parezca estar consignada esa idea en una sorprendente versión especial del *De Ecclesiae unitate* de Cipriano obliga a los estudiosos a decir que difícilmente se trata de un texto salido de Cipriano, sino de una corrección tendenciosa llevada a cabo en tiempos posteriores para favorecer a la posición romana. Con todo, no es necesario que entremos en el detalle de esta espinosa cuestión especial, pues la imagen de lo que Cipriano pensaba, vista en su conjunto, es clara. Esteban y Cipriano representan dos concepciones básicamente distintas de la naturaleza de la jerarquía católica y de la Iglesia, visiones que se contraponen por primera vez. Con su concepción «monárquica» de la Iglesia universal, Esteban es, diríamos, el primer Papa. En cambio Cipriano, con su idea de un sólido, pero libre, vínculo de amor de los obispos paritarios es el representante clásico del «episcopalismo». Se ve ya cuán fácilmente los conflictos entre jerarcas de la Iglesia pueden dañar a la unidad de la Iglesia organizada bajo esos parámetros. Pero no por eso podemos desconocer la auténtica dimensión de esta visión. La unidad de la Iglesia no es para Cipriano un asunto sencillo y seguro, sino que aparece como vocación espiritual y, a la vez, como tarea moral de sus dirigentes, que, en casos graves, conservaron y demostraron su fe en la Iglesia con su decisión personal.

Cipriano demostró estar a la altura de la difícil situación. El 1 de septiembre del 256 se reúne en Cartago un nuevo concilio en el que Cipriano consiguió agrupar a no

---

25 CCL 3,251-252; BAC 241,146-147; BPa 12,75.

menos de ochenta y siete obispos. El concilio llega a convertirse en una ingente manifestación contra el bautismo administrado por herejes. Nadie habla del Obispo de Roma; es como si el viento se hubiera llevado las disposiciones dictadas por él. Con todo, no hay duda de quién es el destinatario de toda la demostración. Poseemos aún el protocolo con los votos de cada uno de los participantes. Una vez leídas en público las vinculantes cartas de Cipriano, éste, como director de los reunidos, solicita que se pase a la votación final. Cada uno ha de manifestar públicamente su convicción; y eso no traerá consecuencias negativas para nadie. «Porque ninguno de nosotros se ha hecho obispo de obispos ni trata de obligar con una presión violenta a sus hermanos de ministerio a que le presten una obediencia inquebrantable. Pues cada obispo tiene la libertad y el derecho de atenerse a su propia opinión y no puede ser condenado por ningún otro, como tampoco él puede condenarlo. Más bien, esperamos todos juntos la sentencia de Nuestro Señor Jesucristo, que es el único que tiene poder para colocarnos al frente de su Iglesia y para juzgar nuestro proceder». A continuación, cada uno de los obispos congregados toma la palabra para apoyar con intervenciones más breves o más prolongadas el punto de vista de Cipriano, que, remitiendo a sus declaraciones anteriores, es el último en emitir su voto.

Esteban ni siquiera se dignó recibir y dar albergue a la embajada encargada de llevar a Roma las conclusiones del concilio. Y dio por rota la comunión con las iglesias africanas. Esteban no tuvo inconveniente alguno en insultar a Cipriano tachándolo de falso cristiano, de falso profeta y de trabajador mendaz (2 Cor 11,13). Pero éste no permaneció a la defensiva durante mucho tiempo, sino que puso en marcha una incisiva y amplia campaña de propaganda a favor de su punto de vista y contra la conducta nada fraterna de su displicente colega romano. Incluso el Oriente

griego se vio inmerso en la confrontación y, dado que también allí se había rechazado en repetidas ocasiones el bautismo de herejes y que desconocía un centralismo al estilo romano, Cipriano encontró bastante apoyo. Entre sus cartas encontramos un escrito, traducido y difundido por él, del obispo Firmiliano de Cesarea (Capadocia), que le apoya por completo en la cuestión objetiva, y que se irrita con palabras gruesas por la «manifiesta y palpable necedad» de Esteban, que fanfarronea de las excelencias de su sede episcopal e imagina poseer la sucesión de Pedro (*Epist.* 75, 17,1)[26]. Por último, trató de cobrar protagonismo el influyente obispo Dionisio de Alejandría y exhortó a la paz a Esteban, pero en vano. Razones externas pusieron fin a la disputa. En el verano del año 257 comenzó de nuevo la persecución estatal. Esteban padeció el martirio y su sucesor Sixto corrió idéntica suerte al año siguiente. En esa fecha, tampoco Cipriano estaba ya libre. La gravedad cruenta de la realidad que vivía la Iglesia hizo que las partes dejaran a un lado la disputa, convirtiéndola en un asunto marginal. Como consecuencia de esto, se restableció de modo automático la comunión entre Roma y Cartago. No se volvió a hablar de las divergencias en la praxis bautismal. Desde el punto de vista objetivo, aquello fue una victoria total para Cipriano, que jamás había exigido algo distinto. Sólo mucho más tarde, en una situación totalmente nueva, consiguió la Iglesia romana, con el poder del Estado, elevar a rango de ley también en África sus principios respecto del «bautismo de herejes». Con este motivo, la Iglesia volvió a dividirse. En esas «disputas donatistas» estaba en juego aún la herencia de Cipriano, pero aquellos enredos no salpicaron negativamente a Cipriano ni al prestigio del que gozaba en la Iglesia.

---

[26] CCL 3C,596; BAC 241,717-718.

En conjunto, Cipriano ejerció su ministerio episcopal a lo sumo durante una década; diez años cargados de preocupaciones, de luchas y dificultades casi incesantes, provocadas por causas externas e internas. Pero Cipriano no es de aquella clase de personas que se consumen y desgastan en tales «impugnaciones». Al contrario, él se siente en el lugar justo y madura más y más su personalidad bajo el peso y superación de las dificultades. En su actuación, Cipriano se sabe unido a Dios, que sostiene a su Iglesia; él no duda de su derecho e incluso en las situaciones más inextricables sabe siempre qué está en juego y qué hay que hacer. Así se había consolidado e impuesto. Al principio, cuando era un recién llegado a la sede episcopal a la que fue ascendido rápidamente, sus colaboradores le prestaron sólo un apoyo tibio e insuficiente; fue perseguido y escogió voluntariamente el exilio, mientras que en su comunidad algunos «rebeldes» pugnaban por hacerse con la dirección. Pero al final se convirtió en el dirigente espiritual de toda la Iglesia de África, en hombre de confianza de colegas geográficamente distantes, llegando a ser tenido y aplaudido como «maestro» de todo Occidente e incluso en Oriente. Como le escribe un obispo de Numidia, por las cartas de Cipriano se corrigen los malos y se fortalecen los piadosos. Sus escritos hacen que la fe aumente, convierten a los no creyentes y, de modo involuntario, ponen ante los ojos del lector el modelo del propio carácter. «Porque más que todos los otros, tú eres grande en la predicación, maestro del discurso, sabio en el consejo y sencillo en tu sabiduría, desprendido en tus obras, lleno de continencia, de obediencia humilde y siempre dispuesto a toda obra buena» (*Epist.* 77, 1,2)[27]. Pero le falta una cosa: la gloria y la corona de la consumación suprema que él

[27] Trad. J. Campos, BAC 241,732; CCL 3C,618.

mismo había visto siempre en el martirio. Ahora, estaba a punto de que se le concediera también eso.

Cipriano fue detenido el 30 de agosto del 257. Pero las autoridades civiles se conformaron con alejarlo de Cartago; lo desterraron a la pequeña localidad de Cucubis, no muy distante de Cartago. Parece que poco tiempo después pudo dirigir al emperador una petición de gracia que se vio atendida: Cipriano recibió mediante una carta autógrafa permiso para volver a Cartago y le asignaron como lugar de residencia su propia finca, de la que no le estaba permitido salir. Esa cautividad mitigada duró algún tiempo, pero después cambió la situación. Un nuevo edicto del emperador Valeriano ordenó que se pasara por doquier a un proceder más duro. A través de unos emisarios que habían ido a Roma por encargo de Cipriano, éste supo a tiempo —quizás antes que el procónsul, nuevo en el lugar— lo que se avecinaba. Lo vio claro. Con rapidez y tranquilidad de espíritu tomó las últimas medidas. Había que informar no sólo al clero propio, sino también a los colegas en el episcopado, «para que fortalecieran con sus exhortaciones a los hermanos y los prepararan para la lucha espiritual. De modo que cada uno de nosotros piense menos en la muerte que en la inmortalidad y experimente en su confesión de la fe más gozo que temor, consagrado al Señor en la ilimitada fuerza de la fe» (*Epist.* 80,2)[28]. No se habla ya de huir. Cierto que Cipriano podría haber emprendido la huida, pero en esta ocasión él está seguro de su comunidad. Está decidido a darle ejemplo de cómo se padece el martirio como cristiano y como obispo y se abandona por completo a la asistencia misericordiosa de su Señor. Al parecer, el nuevo procónsul quiso evitar tumultos y ordenó llevar a Cipriano a Utica para ejecutarlo allí.

[28] Trad. J. Campos, BAC 241,738; CCL 3C,628.

Cuando se supo esto, Cipriano abandonó secretamente el lugar de su estancia forzosa para entregarse sólo más tarde. «Porque conviene que un obispo allí donde preside la Iglesia del Señor confiese también al Señor y que la comunidad entera sea glorificada por la confesión del líder en medio de ella. Pues las palabras que el obispo confesor pronuncia en el instante de su confesión las dice «inspirado por Dios», en el nombre de todos y como «por boca de todos». En el sentido de la enseñanza recibida con frecuencia, se recomienda a los clérigos que cuiden de que se conserve la tranquilidad plena «y que ninguno de los hermanos organice un tumulto o que se entregue espontáneamente a los paganos» (*Epist.* 81,4)[29].

Dos altos funcionarios detuvieron a Cipriano respetando todas las formalidades. La comunidad lo siguió. Y una muchedumbre ingente que quería «morir con él» rodeó la casa donde él había pasado la última noche. El interrogatorio celebrado al día siguiente fue burocrático y breve; la sentencia debía ejecutarse enseguida. Llegado al lugar del suplicio, Cipriano se quitó la capa y se arrodilló sobre ella para decir una última oración. Una vez desnudado por completo, estuvo allí silencioso, con la mirada dirigida hacia el cielo, hasta que el verdugo hizo acto de presencia. Cipriano, en un último gesto de señorío, dispuso que se pagaran a éste veinticinco piezas de oro por su trabajo. Entonces dos clérigos le vendaron los ojos mientras el pueblo extendía dos paños de lino para recoger la preciosa sangre del mártir. «Para no dar pábulo a la curiosidad de los paganos», en un primer momento el cadáver fue enterrado en el lugar de la ejecución, pero aquella misma noche, con antorchas y candelas, fue recuperado y sepultado solemnemente «con oraciones y alborozado júbilo de muchos hermanos».

[29] CCL 3C,630; BAC 241,740.

Hasta san Agustín, ningún otro Padre de la Iglesia latino gozó de tanta popularidad como Cipriano. El relato de su muerte se divulgó enseguida en numerosas versiones y copias. Una descripción panegírica de su vida y muerte, compuesta supuestamente por su diácono Poncio, es la «biografía» cristiana más antigua. Todos sus escritos y cartas conservados han llegado hasta nosotros en diversas colecciones y agrupaciones, pero las colecciones romanas renuncian a las piezas penosas que se refieren al litigio del bautismo de herejes. Una lista antigua enumera los escritos de Cipriano inmediatamente después de los de la Biblia. Más significativo aún es el gran número de libros que se le han atribuido de modo erróneo. Sin duda, esas obras no suyas pero atribuidas a él respiran su mismo espíritu o delatan con claridad su influencia. El sobrio biblicismo y el sólido moralismo en unión con la marcada eclesialidad de sus escritos concuerdan con lo que la cristiandad latina consideró entonces, ante todo, como edificante y cristiano. En su integridad creyente, Cipriano parece la encarnación de la «disciplina» eclesiástica. En su fidelidad jerárquica y en su talante inquebrantable, él es el prototipo de un obispo independiente de los tiempos de la catolicidad antigua. Su entrega a la nueva realidad de la vida cristiana no está exenta de calor; es auténtica y de una seductora seriedad práctica. Cabría decir que es la seriedad del funcionario romano hecho cristiano que ha afirmado y aceptado con sencillez y sin problemas el mensaje de salvación, para realizar en adelante, de forma recta e intachable, su obligación de hombre en la comunidad eclesial. Nos sorprende que esté tan «elaborado» el pensamiento eclesiástico-católico en Cipriano en unas fechas en las que en las comunidades de Oriente, de mayor antigüedad y riqueza, tantas cosas estaban aún oscuras, debatidas y en flujo. Pero precisamente esa sobriedad arraigada explica la rápida configuración y cohesión de ese mundo eclesial. En

verdad, el cristianismo latino no ha alcanzado aún la madurez en Cipriano; se encuentra en los comienzos de su evolución, todavía más acá de sus futuras posibilidades específicas.

BIBLIOGRAFÍA

Dada la muy rica y, en parte, complicada transmisión de las cartas y escritos de Cipriano, resulta muy difícil una edición crítica. La edición de Hartel en CSEL (1868/71), anticuada ya y deficiente desde un principio, aún no ha sido sustituida del todo. Han aparecido los volúmenes 3, 3A, 3B, 3C y 3D de *Corpus Christianorum*, años 1972, 1976, 1994, 1996 y 1999. No faltan traducciones a las lenguas modernas. En lengua castellana podemos señalar: J. Campos, *Obras de san Cipriano*, ed. bilingüe, BAC 241, (Madrid 1964); J. A. Del Camino y Orella, *Obras de san Cipriano*, 2 vols. (Valladolid 1807)[30].

De las presentaciones globales de san Cipriano, señalaremos: E. W. Benson, *Cyprian. His life, his time, his work*, (London 1897); P. Monceaux, *Saint Cyprien, évêque de Carthago*, (Paris [2]1914); y, en especial, el capítulo dedicado a Cipriano en H. Hacheáis, *Das Christentum in der ersten drei Jahrhunderten* II (1912), 387ss. En lengua alemana, el mejor conocedor de los escritos de Cipriano fue Hugo Koch; cf., en especial, *Cyprianische Untersuchungen* (1926) y *Cátedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre* (1939). Para el concepto de Cipriano sobre el ministerio y sobre la Iglesia, cf. H. V. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (1953), 292ss.

[30] N.E.: cf. CPL 38-67; BPa 12. Cf. también H.R. Drobner, *Manual de patrología*, Herder (Barcelona 1999), 183-191.

III

LACTANCIO

En toda la Iglesia antigua ser cristiano y católico es sinónimo de estar en la Iglesia y estar en la Iglesia significa por lo general estar en una determinada provincia y comunidad eclesiástica. En el cristianismo latino faltan los representantes de aquel estamento que en Oriente, debido a la profesión, había conservado siempre una cierta independencia y libertad de residencia eclesiásticas: los «filósofos» y eruditos cristianos de la casta de Justino y Clemente de Alejandría o de Julio Africano y Metodio. Esto se debe al menor peso moral que la formación superior y la filosofía, vistas en su conjunto, poseían en el mundo latino. En lugar de los filósofos, se dan aquí literatos y maestros de retórica que actúan en público y cuyo saber filosófico es casi siempre muy superficial. Si se convierten al cristianismo no gozarán de un aprecio especial por la profesión ejercida hasta entonces; pasan al servicio de la Iglesia como catequistas o clérigos o, como Tertuliano, se atan por completo, al menos internamente, a las nuevas tareas que les encomienda la comunidad. De ahí deriva también la concisa sencillez de la tradición teológica de Occidente. Del período anterior a Constantino conocemos una sola excepción y se encuentra, no por casualidad, ya en el tránsito al tiempo nuevo. Nos referimos a Lactancio. Él es africano, como Tertuliano y Cipriano, pero traslada su residencia a Oriente siendo aún pagano y vivirá allí, después de su conversión, los comienzos del cambio «constantiniano». La novedosa situación de la cristiandad ofrece nuevas posibilidades precisamente a un apologista y maestro de retórica. Lactancio fue el primer teólogo que las aprovechó. Constantino le concede

una admirable posición independiente y un nuevo círculo de influencia. Se convirtió al cristianismo durante las persecuciones. Como protegido del emperador, goza de las ventajas de la incipiente alianza entre el Estado y la Iglesia, entre el cristianismo y la cultura dominante. Allí, Lactancio sigue siendo externamente lo que había sido: un maestro o profesor, un erudito y un escritor cristiano, sin vínculo ni cargo eclesiásticos. Este historial de su vida confiere a su persona y a su evolución un interés en relación con la historia de la Iglesia y de la cultura. A pesar de su talento literario nada común y de su admirable carácter noble, sin embargo no podemos catalogar a Lactancio entre los «Grandes».

Lo poco que sabemos de su historial externo se lo debemos casi por completo a un breve relato y a observaciones ocasionales de san Jerónimo. Su nombre: Lucio Celio Firmico Lactancio —Lactancio es su nombre de pila— no se presta a establecer conexiones. En Sicca Veneria, un pueblo grande de la región de Cartago, Lactancio recibió clases de retórica de Arnobio, un maestro prestigioso en su tiempo, que también se convirtió más tarde al cristianismo. Poseía además buenos conocimientos de derecho, pero, según su propio testimonio, nunca ejerció como abogado o como orador. Lactancio buscaba la formación retórica por sí misma, es decir, con la intención de llegar a ser profesor «académico» de retórica. El éxito le sonrió. El emperador Diocleciano lo llamó a finales del siglo III a su residencia de Nicomedia, la predecesora de Constantinopla en el mar de Mármara, para que contribuyera allí, como «*rhetor latinus*», al esplendor de la joven capital. De ese modo se trasladó a un entorno completamente griego. Pero le necesitaban porque el latín seguía siendo la lengua oficial del Imperio y de su legislación. Quien quisiera hacer carrera, debía tener, al menos, algunos conocimientos de latín.

En cuanto a la situación religiosa de Lactancio entonces nos movemos en el terreno de las suposiciones. Sus escritos de juventud se han perdido, se nos han transmitido sólo los títulos. El *Symposium* o *Banquete* tal vez discutía al modo habitual algunos temas de la enseñanza. Jerónimo menciona el *Hodoeporion* o *Itinerario*, y habría sido una descripción en hexámetros de su viaje de África a Nicomedia, pues también el arte poético casaba bien entonces con un representante de la formación superior en retórica. Sin duda, en esas obras no se podía percibir aún influencia cristiana alguna. Con todo, es posible e incluso probable que Lactancio hubiera tenido sus primeras impresiones eclesiásticas ya en África. Hacía tiempo que los cristianos no podían pasar desapercibidos allí; también la mofa pagana y la polémica hacían referencia a ellos. Es posible que Lactancio no llegara a tener una consciente hostilidad contra ellos, pues también como cristiano retuvo los rasgos fundamentales de su concepción religiosa pagana del mundo. Él vive en la tradición de un platonismo entendido más en sentido edificante que filosófico, que quiere basar toda sabiduría en una revelación e iluminación superior y eleva el conocimiento y veneración de Dios a la categoría de metas verdaderas de una vida humana. Los supuestamente antiquísimos escritos del «divino» Hermes, traducidos del griego, son los testimonios más importantes de esa religiosidad que, en cierta manera, habían cultivado primero Apuleyo y luego Arnobio. No es casual que, como Arnobio, también Lactancio y el gramático Flavio, llamado como él a Nicomedia, se hubieran hecho cristianos uno tras otro. El ansia religiosa de la formación y semiformación religiosa de tinte filosófico encontró sólo en la Iglesia la doctrina claramente revelada y la comunidad moral concreta que obligaba y ayudaba a la vez. Esta originaria visión del mundo explica también la aproximación paulatina y gradual que debemos presuponer

para la «conversión» de Lactancio. Con todo, él mismo consideró que el bautismo, que él recibiría en Nicomedia, fue el evento decisivo que le comunicó la salvación.

Es posible que el profesor de retórica recién llegado a Nicomedia se sintiera al principio algo solo y aislado. Parece que Lactancio nunca llegó a dominar el griego. Sus estudios se circunscriben a «nuestros» autores—es decir, a los latinos—, y por eso, más tarde, de la literatura cristiana, sólo tomo nota de los Padres que escribieron en latín. También conoce la filosofía clásica sólo a través de la mediación latina. Conoce a Séneca, «el más sutil de todos los estoicos» (*Div. Inst.* II 8,23)[1]; y, sobre todo, conoce al dedillo a su Cicerón, «el príncipe de la filosofía romana» (*Div. Inst.* I 17,3)[2]. Su formación se nutrió, ante todo, de Cicerón; hasta el punto de que san Jerónimo pudo decir (*Epit.* 70,5)[3] que se podría considerar los escritos de Lactancio como una «selección» de todos los diálogos ciceronianos. Durante toda su vida, Cicerón fue su ideal también en cuanto al estilo. Arnobio le había recomendado que tomara como modelo a Cicerón. Su propio apasionamiento desenfrenado fue siempre ajeno a Lactancio. Éste se esforzará a lo largo de su vida en perfilar un estilo noble, vivo y «eximio» en el sentido tradicional. Él es un clasicista, no un «africano». Se distancia conscientemente de la despreocupada popularidad y drasticidad de un Tertuliano, cuya actitud lingüística considera difícil, oscura y descuidada. Pero también censura la brillante facundia de Cipriano porque en la elección de las palabras no tiene demasiado en cuenta a los lectores no cristianos. Lactancio no olvidó que un destacado maestro de retórica pagano había motejado a este primer maestro de los cristianos como un «*co-*

---

[1] CSEL 19,134.
[2] CSEL 19,64.
[3] CSEL 54,777; BAC 530,736.

prianus», es decir, como porquero (*Div. Inst.* V 1,27)[4]. Naturalmente que, cuando tiene que hablar de cosas e ideas cristianas, Lactancio no se priva de acudir a préstamos y neologismos bárbaros. Pero los utiliza lo menos posible; y cuando advierte que pueden resultar extraños, trata de parafrasearlos y explicarlos correctamente. Se delata ahí el pedagogo y el apologista diligente que, pensando en su público culto, lamenta la escasa capacidad literaria de la publicidad cristiana. Pero no es sólo pura táctica el esfuerzo de Lactancio por dotar de poderoso nuevo ropaje a sus pensamientos. El cultivado y equilibrado modo de hablar es consustancial con Lactancio; casa con su modo de ser sereno, discreto y contenido. Por eso parece objetivo y agradable en sus escritos.

Con estas observaciones hemos anticipado el decurso temporal. Como el mismo Lactancio dirá, en Nicomedia siguió formando a sus alumnos, en un principio, «no para la virtud, sino, más bien, en la maldad intrigante» (*Div. Inst.* I 1,8)[5], es decir, les inculcaba la cultura pagana y las demás artes y artificios del discurso retórico. En eso consistía su trabajo de maestro. Fue el estallido de la persecución de Diocleciano el que produjo el cambio. Ya el primer edicto contra los cristianos, fechado en febrero del 303, les denegaba todo cargo y dignidad públicos y obligaba a Lactancio a tomar una opción. Ésta se hizo inaplazable cuando la campaña de propaganda contra los cristianos invadió enseguida su entorno más próximo. No sólo Sosiano Hierocles, el gobernador de Bitinia, sino también un innominado filósofo, al parecer un colega muy cercano, se pusieron a disposición del Gobierno en la lucha y lo apoyaron con incendiarios panfletos contra la secta de los

[4] CSEL 19,403.
[5] CSEL 19,3.

cristianos, proscrita ahora oficialmente. Fue aquél un proceder que, a la vista de las medidas brutales del Estado, se ganó la desaprobación de algunos círculos paganos. Con todo, es posible que Lactancio dudara aún por algún tiempo, pero luego sacó las consecuencias. Seguro que jamás pensó en abjurar expresamente de sus convicciones; tampoco quería aparecer ahora como «esclavo de su tiempo» *(Div. Inst.* V 2,10)[6], y renunció al puesto de maestro. Habrá que referir a los años posteriores lo que Jerónimo dice en general sobre la apurada situación económica de Lactancio. Dice aquél que éste, a pesar de su brillante talento de retórico, vivió siempre tan pobre que llegó a carecer incluso de lo más necesario. Cabe recordar a este propósito las palabras que él mismo dijo acerca de los peligros de la riqueza: las personas que fomentan sus concupiscencias, su ambición y su codicia y que nunca han padecido necesidad, no van por el camino de la verdad. «Por eso sucede que son, más bien, los pobres y los humildes los que creen en Dios» (*Div. Inst.* VII 1,19)[7]. Porque ellos no tienen necesidad de cargar con el fardo que frena a los ricos y les incapacita para caminar. Tal vez esas frases expresan no sólo la experiencia de la persecución, sino, en general, la convicción de una persona que se preocupa más por los valores morales que por los materiales y que, por eso, está abierta a escuchar el mensaje cristiano. En todo caso, Lactancio consideró durante toda su vida que la servicialidad y el espíritu de sacrificio constituyen una exigencia básica del cristianismo. Si queremos cumplir realmente la voluntad de Dios, debemos «despreciar el dinero y "trasferirlo"» al tesoro celestial; allí ningún ladrón lo socava, el orín no lo consume y ningún tirano lo roba,

---

[6] CSEL 19,405.
[7] CSEL 19,584.

sino que lo tenemos a buen recaudo, bajo la protección de Dios, para la riqueza eterna» (*Epit.* 60,9)[8].

No sería atinado imaginar que Lactancio quiso organizar con su salida una demostración ruidosa. Demuestra lo contrario el hecho de que, a pesar de ser una persona conocida y algo eminente, pudo seguir viviendo tranquilamente en Nicomedia. Lactancio afirma expresamente el principio eclesiástico de que, en tiempos de persecución, nadie está obligado a entregarse ni a buscar ansiosamente el martirio; basta con que se mantenga fiel a su fe y con que no se «aparte de lo que luego tenga que padecer y aguantar» (*Div. Inst.* IV 18, 2)[9]. Parece que él piensa en su propia suerte cuando, refiriéndose a aquellos filósofos sumisos al Estado y ambiciosos, dice que los cristianos presentes, teniendo en cuenta la situación reinante, deberían contentarse con «reírse» de él en su interior y que, por tanto, externamente no trazaron una separación clara (*Div. Inst.* V 2,9)[10]. En todo caso, Lactancio, desligado ahora de su cargo, disponía de más tiempo para dedicarse a la literatura. Y comenzó en ese momento su actividad de escritor cristiano. El primer escrito que poseemos de él trata de la providencia en la «creación obrada por Dios». Se titula *De opificio Dei* (*Sobre la obra de Dios*)[11] y lo dedicó a Demetriano, antiguo alumno suyo y cristiano de buena posición económica. Quiere que sepa a qué ocupación se dedica en este tiempo de prueba su maestro de otro tiempo, deseoso de que no le falte la enseñanza. Esta enseñanza se ocupa ahora de «una causa más noble y de una doctrina mejor» que en tiempos pasados (*De opif.* 1,1)[12].

[8] CSEL 19,747.
[9] CSEL 19,349.
[10] CSEL 19,405.
[11] SC 335.
[12] SC 213,106.

Al parecer, Demetriano ha abrazado el cristianismo, pero, a diferencia de Lactancio, ha conservado su posición. De ahí que le exhorte con énfasis a que, por conservar los bienes terrenos, no sucumba a los señuelos de la tentación que el Maligno prodiga ahora por doquier.

Externamente, el tratado se presenta como simple complemento al escrito de Cicerón sobre el Estado. En cuanto al contenido, es únicamente una descripción detallada del cuerpo humano y de su relación con el alma inmortal. Desde la gloria de la criatura resplandecen el cuidado y la providencia de Dios, que los epicúreos ridiculizan y se atreven a negar. Esto no es original. Probablemente, Lactancio toma de los manuales de filosofía y de medicina de su tiempo el material para sus exposiciones. Y quizás alguien pudiera pensar que esta pequeña antropología no estuvo guiada por una intención cristiana. Pero eso sería equivocado. La providencia fue siempre para Lactancio una idea central de su doctrina cristiana y, en ese sentido, un concepto teológico. En realidad, él quiere defender la doctrina cristiana de la creación y proteger a los despreciados «filósofos de nuestra escuela» (*De opif.* 1,2)[13] contra todos los demás, incluido «Marco Tulio», nombrado con todo respeto, pues también Cicerón «ha sido golpeado a veces» (*De opif.* 20,5)[14] por ciertas gentes incultas, carentes de elocuencia y que, sin embargo, sabían luchar por la verdad, es decir, por cristianos. Como él confiesa, es sólo la consideración a los tiempos peligrosos la que le induce a «expresar algunas cosas con mayor brevedad y claridad» que las requeridas (*De opif.* 20,1)[15]. Lactancio ha encontrado ahora su oficio y la tarea de su vida y tiene certeza de ello: no es ya cuestión de elocuencia, sino de

[13] SC 213,106.
[14] SC 213,216.
[15] SC 213,214.

algo más serio, es decir, de la verdad y de la vida misma. Sabe que su vida no será baldía si consigue al menos «arrancar del error a algunas personas e indicar el camino que conduce al cielo» (*De opif.* 20,9)[16].

Ente tanto, los espantos de la persecución siguen su curso. Lactancio vivió durante una larga temporada fuera de Nicomedia, aunque no sabemos dónde. Pero enseguida del año 310 lo encontramos de nuevo allí, en «Bitinia», como testigo de las últimas medidas opresoras. Durante aquellos años amplió su obra capital que tiene ya en mente en aquel su primer tratado. Parece como si la hubiera aumentado más y más enriqueciéndola con todo un número de estudios sueltos de temática común. De ese modo, terminó por convertirse en un todo bien ordenado. *Las instituciones divinas* (*Divinae institutiones*), «siete libros de instrucciones divinas», son una obra enorme. En la imprenta moderna tiene varios cientos de páginas. Contiene la apología más amplia que vio la luz en el cristianismo antes de que concluyera el tiempo de persecución. Como «manual de religión», se apoya, ya en cuanto al título, en las *Instituciones* de Ulpiano o en manuales similares de los juristas. También aquí se trata de la «justicia» y del derecho cristiano. Fue compuesta pensando en que sus lectores serían paganos cultos, representantes de aquellos círculos a los que Lactancio mismo había pertenecido y que, creyéndose superiores, se complacen en ridiculizar el cristianismo. La obra está pensada para ellos. Lactancio sabe que no es fácil hacerse oír en aquella sociedad. «Conoce la obstinación de los hombres», que pretenden más tener razón que conocer la verdad y se alegran «más del flujo de la sangre que de la fluidez del discurso de los justos» (*Div. Inst.* V 1,8)[17]. Pero

[16] SC 213,216.
[17] CSEL 19,399.

la verdad es más fuerte que todas las mentiras; no hay que dudar con espíritu apocado: al menos algunos, al menos los mejores de los lectores deben dejarse ganar. Pero, como siempre, el apologista cristiano piensa también en los suyos, en sus correligionarios que se tambalean o están inseguros y necesitan ayuda espiritual. Están especialmente expuestos al peligro cuando comienzan a escalar los peldaños de la formación académica, cuando encuentran gusto en leer a los filósofos, poetas y oradores paganos. Deben aprender que el verdadero conocimiento no estropea necesariamente al hombre como la errada instrucción impartida hasta ahora, sino que lo hace sabio y justo. Se trata, pues, de combinar la antigua buena forma con la nueva causa buena; de hacer piadoso mediante el conocimiento y de enseñar con la verdadera religiosidad.

Como es habitual, Lactancio comienza refutando la falsa religión pagana. El monoteísmo es para él la única figura verdadera y razonable de la creencia en Dios. Ya el concepto general de perfección excluye necesariamente la idea de varios seres divinos. El hombre tiene una inteligencia y Dios lo ha hecho erguido —a diferencia de los animales—, con un rostro que mira hacia el cielo, para que él reconozca a su Creador omnipotente, le adore sólo a Él y confíe en su providencia y guía. Como hemos apuntado ya, la fe en la providencia es para Lactancio una verdad básica que sólo Epicuro y su escuela osan negar. Tan pronto como comienza a hablar de él, y la ocasión para ello se le presenta ya al comienzo de la obra, se distancia aparatosamente de este «archipirata y jefe de bandidos» (*Div. Inst.* III 17,41)[18]. También el monoteísmo debería ser algo natural para el hombre; las sibilas y profetas han testimoniado de continuo a favor de él. Con todo, el poli-

[18] CSEL 19,236.

teísmo se ha convertido en un mal generalizado. Lactancio, partiendo de la crítica ilustrada de Euhemeros (h. 300 a. de C.), explica el politeísmo arrancando de la divinización de líderes y soberanos difuntos y, luego, de la astucia de demonios malignos que dan a conocer su naturaleza en las abominaciones de los cultos antiguos. Aquí, Lactancio sigue, hasta en el detalle de su exposición, la tradición de la apologética cristiana. Pero más que sus predecesores, él trata de concebir el poder del mal como unidad, como un gran principio único de la perversión «que es hostil siempre a la verdad» y conoce un único objetivo: oscurecer la mente de los hombres para que no tengan la ocurrencia de «contemplar finalmente el cielo» ni quieran vivir en consonancia con su naturaleza (*Div. Inst.* II 1,13)[19].

El libro tercero, «La falsa sabiduría de los filósofos», conduce al centro de la confrontación; contiene la refutación de la filosofía. Lactancio distingue entre la investigación filosófica seria y la simple retórica. Ésta se interesa sólo por la belleza externa y por los éxitos terrenos. Por eso, no es un adversario con el que merezca la pena polemizar. Pero tampoco la filosofía da lo que promete. De ahí que ya la Biblia rechace con razón sus ideas calificándolas de necias. Sin duda, el celo con el que algunos filósofos se esfuerzan por dar con la verdad no es merecedor de censura, y hay que admitir que algunos de ellos han realizado verdaderos sacrificios por la virtud renunciando al placer y a las riquezas. Con todo, no encontraron la verdad; a lo sumo, esquirlas de la verdad que, sin una medida segura, jamás se agrupan para formar un todo (*Div. Inst.* VII 7,4s)[20]. Además, impide tal logro la constante disputa de las escuelas filosóficas. La razón de los fracasos es sencilla:

---

[19] CSEL 19,97.
[20] CSEL 19,606-607.

por principio, es imposible que los esfuerzos humanos condujeran a la meta; porque «la verdad, el misterio del Dios supremo que ha creado todas las cosas, no puede ser captado con la propia mente e inteligencia» (*Div. Inst.* III 1,14)[21]. Lactancio sostiene de modo inquebrantable esta respuesta, y la repite sin cesar. Él es teólogo de la revelación. Incluso cuando él alude a la naturaleza y a la inteligencia del Dios, es siempre Dios el que debe abrir el acceso al conocimiento verdadero. El hombre es un ser religioso; alcanza su verdad sólo encontrando y adorando a Dios. Sin Dios tampoco es posible conocerse a sí mismo; y el desconocimiento de uno mismo es la fuente de toda perdición (*Div. Inst.* I 1,25)[22]. Como hemos visto antes, esta dirección a la verdad revelada le venía dada a Lactancio por su concepto pagano de la religión. Pero ahora es cuando conoce la única respuesta cristiana. Erraron todos los filósofos porque, con sus preguntas, doctrinas y voluntad, permanecieron apegados a la tierra. Incluso Platón aparece ocasionalmente como ateo (*Div. Inst.* II 4,26)[23]; y Sócrates, reconocido por todos como el más sabio, terminó, sin embargo, confesando «con desesperación» que lo único que llegó a saber es que no sabía nada (*Div. Inst.* III 28,17)[24]. A diferencia de lo que podía parecer en la primera obra escrita por Lactancio, el cristianismo no es tenido ya como una filosofía nueva o más perfecta, sino que está llamado a superar toda filosofía y a ocupar el lugar de ella como la verdad misma.

Dios no ha dejado a la humanidad abandonada a la miseria de la que ella es culpable, sino que le ha indicado el camino de la vida, de modo que ahora éste permanece

[21] CSEL 19,179.
[22] CSEL 19,6.
[23] CSEL 19,112.
[24] CSEL 19,266.

abierto realmente a todos; sin distinción de edad, de formación cultural o de sexo. «Existe una única esperanza de vida para los hombres, un puerto de la salvación, un fortín de la libertad». Hay que abrir bien los ojos y mirar a Dios, «que es el único hogar de la verdad». Hay que desdeñar lo terrenal y tener por nada la filosofía. Así se consigue la sabiduría y, mediante ella, «es decir, mediante la religiosidad», la inmortalidad misma (*Ep.* 47,2)[25]. En Lactancio, la inmortalidad aparece por doquier como el auténtico bien de la salvación; en términos filosóficos, como el bien supremo (*summum bonum*, *Div. Inst.* III 12,18)[26] que Dios regala a los piadosos como paga y consumación de su vida. Pero al mismo tiempo, la inmortalidad es también una propiedad de toda alma creada, que, por su naturaleza espiritual, es imperecedera. Lactancio no consiguió aquí, como tampoco en otros muchos pasajes, un equilibrio pleno entre estas dos series de raciocinios, entre la tradición bíblico-cristiana y la religioso-filosófica.

El libro cuarto, titulado «Sabiduría y religión verdadera» (ambas forman un todo inseparable), muestra de modo aún más llamativo la yuxtaposición de exposiciones de las escuelas filosóficas en sus formas tradicionales y la totalmente distinta, en parte fantástica, mitología y doctrina de la salvación cristianas; armonizadas aparentemente mediante el homogéneo flujo de una elocuencia ciceroniana, siempre correcta. Se describen el origen divino y la obra redentora de Cristo y se refutan de diversas maneras las objeciones paganas contra el sentido y posibilidad de la encarnación y especialmente de la crucifixión. En Lactancio, Cristo aparece, ante todo, como maestro de la verdadera religión y de la virtud. Se puede confiar en él porque convence con su modelo y ejemplo.

---

25 CSEL 19,725.
26 CSEL 19,209.

Los libros quinto y sexto tratan de la «justicia» cristiana y del verdadero culto a Dios. La edad de oro de la que hablan los poetas existió mientras que los hombres adoraron al Dios único. Con el politeísmo se evaporó también la justicia y se persigue con obcecación inaudita a los únicos justos, los cristianos. Sin embargo, éstos refutan todas las acusaciones con su paciencia heroica. Lactancio habla de los mártires con el *pathos* de un Séneca, pero señala también que sólo con la asistencia de Dios es posible aguantar tales tormentos. En todo caso, el proceder de los perseguidores es lo contrario de toda auténtica adoración de Dios. El Señor quiere que reinen entre los hombres el amor fraterno y el humanitarismo, los sentimientos piadosos y la conducta moral. En el plano religioso concuerda con esto la renuncia a todo culto a Dios impuesto por la fuerza, es decir, la actitud práctica de tolerancia. Lactancio encuentra de nuevo la oportunidad de polemizar contra el culto externo de los paganos, la necedad de la veneración de las imágenes y de la ofrenda, en los que se cree demostrar una acción buena a Dios con pretendidas suntuosidades cuando la sangre empapa los altares. El culto verdadero «no sale de los monederos, sino de los corazones; no se ofrece con las manos, sino con el espíritu. Y hay que buscar la víctima verdaderamente agradable allí donde el alma sacrifica algo que le pertenece» (*Epit.* 53,3)[27]. Éste es el culto a Dios que los cristianos conocen. Lactancio no habla aquí, como tampoco en otros lugares, del aspecto social y sacramental de la institución eclesial.

El libro séptimo y último habla de «la vida bienaventurada», y aborda una vez más, de modo sistemático, la cuestión de la inmortalidad. Al final se expone la doctrina cristiana de las «últimas cosas». El lector observa sorpren-

---

[27] CSEL 19,734.

dido con qué pasión nuestro autor, aparentemente tan desapasionado, expone todos los detalles del cósmico drama final. Dista mucho de explicar en un plano espiritual los datos del *Apocalipsis* de Juan, y les añade otros materiales apocalípticos. A más tardar dentro de dos siglos comenzará el reino milenario. Cristo baja del cielo con sus ángeles y establece en el centro de la tierra su residencia. Reviste con nuevos cuerpos a los resucitados y encadena al anticristo. Pero a finales del séptimo milenio éste recupera su libertad y estalla entonces una lucha feroz por la ciudad de Dios, hasta que la «cólera escatológica» de Dios se enciende y pone término a todo: el cielo es desplegado, la tierra transformada y los injustos son condenados a tormentos eternos mientras que los justos, en adelante, adquieren la figura de los ángeles, «resplandeciente como la nieve» (*Div. Inst.* VII 26,5)[28]. «Afanémonos, pues, por la justicia porque sólo ella nos conducirá, como acompañante fiel, a Dios. Mientras el espíritu mueve estos miembros» (*Eneida* IV 336), queremos militar incansablemente a favor de Dios, hacer guardia, y entablar la lucha con el enemigo bien conocido, a fin de que, venciendo y triunfando, obtengamos del Señor el premio de la virtud que Dios nos ha prometido» (*Div. Inst.* VII 27,16)[29].

Si echamos una mirada de conjunto percibiremos quién configuró esta obra de altos vuelos: un pedagogo entrado en años, experimentado, que se mueve a sus anchas en la literatura latina y que pone ahora al servicio de la «verdad» cristiana la experiencia cosechada durante muchos años en el campo de la retórica (*Div. Inst.* I 1,10)[30]. «Me auxilia el espíritu de Dios —dice Lactancio— pues sin él sería imposible conocer ni exponer la verdad» (*Div.*

---

28 CSEL 19,666.
29 CSEL 19,672.
30 CSEL 19,3.

Inst. VI 1,1)[31]. Con todo, el material con el que trabajó no es mayoritariamente cristiano, sino pagano. Salta esto a la vista de manera especial en la prueba de la profecía, a la que él mismo da el valor máximo. Está construida casi por completo sobre testimonios real o supuestamente paganos; de modo especial sobre los oráculos sibilinos (con interpolaciones judías o cristianas), sobre las revelaciones de «Hermes» y sobre oráculos y poemas de la más variada proveniencia. Más tarde, Lactancio trató como profeta incluso a Virgilio, que habría previsto y profetizado las últimas persecuciones de los cristianos. Se sitúa así en el comienzo de la interpretación cristiana de Virgilio. Sólo en las partes cristológicas del libro IV, donde era inevitable, cita Lactancio con profusión el Antiguo Testamento, siguiendo casi siempre la colección de testimonios espigada por Cipriano. Pero no se puede concluir de ahí, sin más, un conocimiento superficial de la Escritura. Quien reconoce de modo tan decidido la autoridad divina de la Sagrada Escritura, seguro que la ha leído y la conoce. Sucede que Lactancio escribe entonces para ganarse a un público pagano. Y sabe la repugnancia que provoca «en las personalidades sabias, cultas e influyentes» el lenguaje «vulgar y ordinario» de la Biblia. Por eso, prefiere empalmar con textos conocidos y reconocidos. Ellos concuerdan plenamente con la Biblia y, por tanto, son tan verdaderos como ella. Finalmente, es indudable que la verdad «puede resplandecer, gracias a su propia luz, también allí donde no se la puede demostrar con testimonios divinos» (*Div. Inst.* VII 7,5)[32].

El conjunto de lo que Lactancio aporta de este modo es más que una simple apología. Como él mismo apunta,

[31] CSEL 19,479.
[32] CSEL 19,607.

su obra no pretende sólo defender, sino también instruir (*Div. Inst.* V 4,3)[33]. Es necesario para ello exponer todo el contenido de la fe y de la vida cristianas. Había que hablar en igual medida «de la esperanza, de la vida, de la salvación, de la inmortalidad y de Dios» (*Div. Inst.* I, 1,12)[34]. Hasta entonces, la Iglesia no había tenido una exposición global similar en lengua latina. Incluso la obra sistemática temprana de Orígenes, que sería el punto de comparación más próximo, tiene otra orientación y, comparada con las *Instituciones*, es «dogmática» en un sentido filosófico-esotérico mucho más estricto. Cabría recordar a Clemente de Alejandría, que pretende algo similar en su gran trilogía, pero no lo completa. Una comparación con éste resulta ilustrativa también en otros puntos, porque pone de manifiesto la total diversidad de la actitud teológica latina; también allí donde unen a ambos tradiciones gnóstico-platónicas emparentadas. Resulta ya significativo que Clemente reconozca, ame e incluso acepte hasta un cierto grado a sus predecesores paganos como tales. Por el contrario, Lactancio se contenta con subrayar el fracaso y defección última de todos los filósofos. El tono en el que habla de ellos rara vez es de aprecio, jamás amistoso y, en el asunto, abiertamente polémico. También es diversa la manera en que ambos tratan de hacer publicidad a favor de la doctrina cristiana. Clemente es más bien remiso a la hora de abordar la misteriosa realidad de Dios, aproximándose por caminos distintos, en una dialéctica oscilante. Insiste en que se necesita una madurez interior y una comprensión especial para captarla de verdad. Tales dificultades y rodeos son del todo ajenos al palpable racionalismo de un Lactancio respecto de la revelación. El cristianismo es la

---

33 CSEL 19,412.
34 CSEL 19,4.

verdad; es decir, debería iluminar sin más a toda persona de buena voluntad. Dios la ha dado; basta con aprenderla y uno puede defenderla luego de modo razonable. Su prueba decisiva son las repercusiones morales que ella produce. ¿Para qué se necesita, en cambio, una filosofía si ella no hace «mejores» a las personas, como muestra la vida de los filósofos? (*Div. Inst.* IV 3,2)[35]. Aquí es donde debería superar la prueba la supuesta sabiduría del mundo; y aquí demuestra de modo definitivo su superioridad el cristianismo. Esta idea es conocida también por Clemente; y todos los apologistas cristianos están más o menos familiarizados con ella. Pero en Lactancio ella corona su concepción teológica. Allí donde Clemente hace que la *gnosis* libre y esclarecedora de un trato amoroso y contemplativo con Dios eleve y consume todo conocimiento humano, en Lactancio hace acto de presencia la exigencia clara de la «justicia», que es «la virtud suprema o la fuente de la virtud misma» (*Div. Inst.* V 5,1)[36]. Esta justicia es un concepto de claro cuño moral y social. Así, el *pathos* de la tradición estoica y romano-estoica empapará los ideales religiosos del platonismo tardío. Luego pueden empalmar con ellos las antiguas exigencias de la moralidad de la Iglesia cristiana. Los cinco preceptos más eximios de un verdadero humanismo se llaman ahora hospitalidad, rescate de cautivos, cuidado de las viudas y de los huérfanos, asistencia a los enfermos y dar sepultura a los pobres y extranjeros. La virtud de la justicia incluye, ante todo, la «caridad». En Lactancio, ella llega a ser sinónimo de «misericordia». El cristianismo sale al encuentro de las tristes transformaciones de la anquilosada y depauperada sociedad de la Antigüedad tardía. No es casual que la nueva

[35] CSEL 19,278.
[36] CSEL 19,413.

doctrina de las virtudes hunda sus raíces en el ámbito religioso. «Casi todos los lazos de la caridad», dice Lactancio, que nos obligan mutuamente dimanan «del temor y de la conciencia de la propia fragilidad» (*Opif.* 4,18)[37].

En cambio el resultado es decepcionante si preguntamos por las ideas teológicas en sentido estricto. Lactancio olvida todas las aportaciones que Tertuliano y Novaciano habían hecho a la doctrina sistemática de la Trinidad. Lo que él ofrece a cambio es una genealogía de los dioses claramente mitológica. Oímos que Dios —antes de crear la multitud de los ángeles— engendró como «Segundo» a un hijo amado intensamente. Esto quiere decir que los cristianos adoran a «dos dioses», pero eso no tiene por qué crear confusión, pues un «padre» y un «hijo» forman un conjunto por su misma naturaleza y entre ambos reina la conformidad más absoluta. Al fin de cuentas, también Platón, adoctrinado por Hermes, habla casi «como profeta» de un primer Dios y de un «segundo Dios» (*Epit.* 37,4)[38]. Entre tanto, Dios creó un tercer dios, pero en él no se afirmaba ya de continuo la «naturaleza de su género divino» (*Div. Inst.* II 8,4)[39]. Éste se enrabietó, por celos, contra el segundo y, seguido por una parte de los ángeles, se convirtió en un antidios malo, en el «*antitheus*» (*Div. Inst.* II 9,13)[40]. Lactancio se sirve de la estoica doctrina de los elementos para interpretar en el plano de la filosofía de la religión esta disensión en la familia divina. Este rechazo del diablo no fue un simple destino que él se ganó a pulso, sino que, desde un principio, había sido previsto y querido por Dios. Así como Dios quiso crear y obrar por medio de su Hijo todo bien, destinó al tercero, desde un

37 SC 213,130.
38 CSEL 19,713.
39 CSEL 19,129.
40 CSEL 19,144.

principio, a ser su antagonista. «Un espíritu es su mano derecha, el otro es su mano izquierda» (*Div. Inst.* II 8,6)[41]. Porque no hay vida sin oposición; dos principios gobiernan el mundo y el bien tiene al mal como su requisito inevitable. No hay calor sin frío ni luz sin oscuridad; tampoco en la vida moral hay victoria sin adversario y sin lucha previa. Cuán necia es la gente que tacha de deficiente e injusto al orden del mundo establecido por Dios. Es precisamente el hombre el que, mientras vive, debe tomar decisiones: su cuerpo es terreno y el mal habita en él; su alma es celeste y debe acrisolarse en su libertad. Sin duda, el mal hace caer a muchos, pero también hay muchos que lo vencen y arrojan al suelo (*Opif.* 19,8)[42]. El mundo entero, desunido en sí, fue creado sólo por el bien del hombre, a fin de que éste —no siendo niño eternamente— aprenda la virtud mediante la lucha «y esa virtud le regale la inmortalidad» (*Div. Inst.* VII 5,27)[43]. Como se ve, Lactancio, como discípulo de la *stoa* romana, no ve dificultad alguna en combinar de ese modo su teología monista con una ética abiertamente dualista. Y esta teodicea sirve para justificar la especulación, de cuño más judío que cristiano, sobre la lucha y caída de los ángeles. Con todo, es posible que más tarde llegara a percibir algún reparo teológico respecto de esas osadas aseveraciones: sin que haya un cambio de la visión global, en la mayoría de los manuscritos están suprimidas hoy las partes más osadas de este género.

En los escritos de Lactancio no se habla del Espíritu Santo como una entidad propia. Lo hemos visto: el «Tercero» era el diablo. Es más: en una carta de fecha posterior habría llegado incluso a negar expresamente la «sus-

---

[41] CSEL 19,130.
[42] SC 213,212.
[43] CSEL 19,601.

tancia» del Espíritu, limitándose a referirlo a la persona del Padre o del Hijo, cuya «santificación» fue designada bajo este «nombre» (Jerónimo, *Ep.* 84,7)[44]. Se comprende que, en tiempos posteriores, se subrayaran con desaprobación tales descarrilamientos : un índice de principios del siglo VI consigna sus libros entre los escritos «apócrifos», es decir, entre los escritos no aprobados por la Iglesia y tenidos por más o menos reprobables. En realidad, se trata sólo de las debilidades de un autodidacta que, caprichosamente, escoge de todas partes sus concepciones teológicas o las perfila él mismo sin que, como moralista y apologista práctico, le importen mucho los puntos concretos de su «sistema». En todo caso, Lactancio, alejado de su patria y abandonado a sí mismo en el entorno griego, se siente plenamente ortodoxo. Como buen católico, le molesta que «la concordia del Cuerpo santo» (de la Iglesia) sea desgarrada por sectas frívolas, ambiciosas o necias y sin juicio; y durante algún tiempo tuvo la intención de escribir una obra específica dedicada a refutarlas (*Div. Inst.* IV 30,14)[45]. Por suerte para su fama póstuma, no llegó a escribirla. El mismo Jerónimo, que siente simpatía por Lactancio, no puede dejar de lamentar que un debelador tan exitoso de los errores paganos se mostrara tan poco hábil a la hora de corroborar su propia fe (cf. Jerónimo, *Ep.* 58,10)[46]. De seguro que su teología superficial, más retórica que filosófica, no habría estado a la altura de tan delicada tarea.

Con todo, no es lícito infravalorar el contenido cristiano de sus convicciones. Se dan interesantes transiciones entre los elementos antiguos y los cristianos de su pensa-

---

[44] CSEL 55,128; BAC 530,895.
[45] CSEL 19,396.
[46] CSEL 54,539; BAC 530,576.

miento. Un breve tratado especial, titulado *De ira Dei* (*La cólera de Dios*)[47] y escrito en el año 313 ó 314, manifiesta eso con especial plasticidad. Aborda de nuevo un problema apologético. La apasionada y temperamental actuación de Dios, tal como la describe, sobre todo, el Antiguo Testamento, hacía que la predicación de la Iglesia provocara sentimientos de repulsa en las gentes de sensibilidad griega. ¿Acaso la esencia de la divinidad no consiste en no tener «afectos», diferenciándose así del hombre? Frente a esa concepción de los epicúreos, Tertuliano había destacado con razón la voluntad salvífica de su Dios y la consiguiente condescendencia con el mundo y con sus «padecimientos». La cólera es para él el reverso de la compasión divina. Lactancio conoce las explicaciones de Tertuliano, pero aborda el problema de un modo característicamente distinto. Ve en la cólera de Dios, ante todo, la expresión de la justicia punitiva, de la «*iustitia*» que él tanto subrayada en todas sus obras. A su modo de ver, Dios es «Padre» porque es a la vez «*dominus*», el Señor; y, como tal, ejerce el «*imperium*». Por tanto, su gobierno bondadoso y justo deberá echar mano, si llega el caso, del mal y de la cólera del soberano. Tenemos aquí una interpretación de la concepción del Dios bíblico acompasada a la sensibilidad romana; incluso podemos utilizar una expresión más rotunda: nos topamos aquí con una amplia y auténtica «conmensurabilidad» del pensamiento romano y bíblico (fuerza). La idea romana del señorío y soberanía legales tal como son propias del «*pater familias*» alcanza su plasmación final en su trasposición al Dios soberano en el cristianismo. La Biblia, en la que Lactancio se apoya, es, ante todo, el Antiguo Testamento; más concretamente, el Antiguo Testamento reducido a parámetros moralistas.

---

[47] SC 289.

Las disposiciones favorables a los cristianos tomadas por los emperadores Constantino y Licinio y el ocaso de Maximino, el último perseguidor, pusieron fin a la opresión (313). Lactancio debía de ser entonces un hombre maduro, quizás anciano, como opina Jerónimo. Él, igual que todos los cristianos, saludó con júbilo la victoria y el ascenso de Constantino. Veía en éste —en un primer momento, junto con Licinio— al salvador del orden y de la justicia elegido por Dios, al protector y liberador de los cristianos acosados injustamente durante tan largo tiempo y lo encomió enseguida, incluso, como adorador del Dios verdadero. Es probable que lo hubiera conocido personalmente con anterioridad. Ya antes de que estallara la última persecución, Constantino había permanecido durante algún tiempo en Nicomedia, en la corte de Diocleciano, como una especie de rehén por el padre. Cabe suponer que el joven príncipe se hubiera, al menos, encontrado con el prestigioso maestro de retórica, extranjero como él. Ahora lo nombraba educador de Crispo, su hijo mayor. Lactancio aceptó gozoso el honorífico llamamiento que le llevaba de nuevo al Occidente latino, a las Galias. El escritor que había pasado largos años en tierra extraña volvía a encontrarse de nuevo en una posición muy rutilante para un hombre de su clase. Constantino tuvo mucho interés en pasar por protector de los cristianos y por mecenas de la formación académica y de la cultura. Podemos imaginar que Lactancio fue recibido como una celebridad en los palacios de Tréveris o instruía a su alumno imperial en alguna de las bellas villas del valle de la Mosela. Tréveris podría haber sido el lugar de su residencia habitual. Pero no hay que excluir que ocasionalmente acompañara a Constantino en sus viajes. No podemos ofrecer datos más concretos porque Lactancio no tiene costumbre de hablar de sí mismo en sus libros y no disponemos de otras noticias.

En su nueva posición, Lactancio contó con tiempo disponible para realizar sus trabajos literarios. Quizás concluyó entonces las *Instituciones* o las reeditó con sus ditirámbicas alocuciones a su señor imperial. Más tarde, como obra de la vejez, apareció una versión abreviada del libro en un solo volumen. Este «extracto» (*Epítome*), abreviando las ideas principales y renunciando a todos los detalles y repeticiones innecesarios, constituye todo un logro que muestra bajo una luz especialmente simpática el talento de Lactancio y su carácter sereno. La obrita está dedicada a un tal «hermano Pentadio», que gustaba de ser llamado así por el hombre famoso encumbrado a tal posición. Es seguro que también proviene de ese tiempo una parte de la actividad literaria profesional, no específicamente cristiana, del maestro de retórica. Lactancio es el primer epistológrafo cristiano que publicó una serie de colecciones de cartas; seguro que no sólo por el contenido de ellas, sino como modelo del buen estilo epistolar. San Jerónimo dispuso ya de estas colecciones, junto con un *Grammaticus* y los ya mencionados escritos de juventud. Con todo, en las cartas se hablaba también de asuntos teológicos, pero sólo «rara vez», en una variopinta pluralidad de otras cosas dignas de ser conocidas, que la formación de la Antigüedad tardía apreciaba en gran medida. El papa Dámaso, al que Jerónimo prestó el códice, lo encontró farragoso y aburrido; consideró que, con sus anécdotas sobre filósofos y con sus noticias métricas y geográficas, resultaba interesante sólo para maestros de escuela. Lactancio se estrenó también como poeta. Trató el tradicional tema del ave Fénix de un modo que él consideró cristiano-alegórico, pero que difícilmente podría verlo como tal un ajeno. Parece que también proviene de nuestro Firmiano Lactancio una conjetura de Virgilio transmitida bajo el nombre de «Firmiano».

La vida ulterior de Lactancio no se agotó en la dedicación exclusiva a sus anteriores intereses en un entorno nuevo, ahora favorable a los cristianos. De hecho él amplía su mirada en la nueva situación y entorno. El cristiano y teólogo empieza a interesarse por el destino del Imperio. El antiguo apologista de altos vuelos sigue dando muestras de una sorprendente determinación y de movilidad interior. En cierto modo, Lactancio había sido siempre un romano consciente y práctico. Si él ataca en su obra principal el pasado romano, si prohibe aquí que los cristianos sirvan como guerreros o a la administración de justicia (*Div. Inst.* VI 20,16)[48], lo hace por razones tradicionales y especialmente teológicas, pero no expresa una actitud especialmente hostil al Estado o enfrentada con el mundo. Lactancio muestra también interés por los problemas sociales y políticos y considera muy atinado que Cicerón «tenga en más alta consideración a los hombres de la vida pública que a los maestros de filosofía» (*Div. Inst.* III 16,2)[49]. Él desconfía de las maneras frívolas y parlanchinas de los griegos que filosofan y que han sido siempre proclives a tomar particularmente en serio las cosas secundarias (*Div. Inst.* I 18,7)[50] y apuesta por el orden público y por la justicia. No es casual que esta orientación de su modo de ser parezca fortalecerse en el «extracto» joven de su manual. Ahora, la valentía que protege a la patria recupera su derecho habitual (*Epit.* 56,4)[51], y critica políticamente las doctrinas de algunos filósofos. «¿Cómo subsistirán los Estados si todo el mundo sigue, por ejemplo, los principios de los cínicos» (*Epit.* 34,5)[52]? Lactan-

---

[48] CSEL 19,558.
[49] CSEL 19,225.
[50] CSEL 19,68.
[51] CSEL 19,739.
[52] CSEL 19,710.

cio vive ahora en el ambiente de un emperador favorable a los cristianos. Es obvio que entonces las tareas políticas aparezcan en una nueva luz y no queda todo en tales exposiciones teóricas.

Con el tratado sobre las *Clases de muerte de los perseguidores* (*De mortibus persecutorum*)[53], Lactancio pasa por primera vez a escribir sobre temas políticos actuales. Mientras los cristianos permanecieron excluidos de la vida pública, no se plantearon hacer algo similar. Si se quiere, también ahora escribe Lactancio como teólogo; como primer representante de una teología latino-cristiana de la historia. En cuanto al contenido, su libro representa una pieza de la «historia del presente». Tras una breve introducción sobre los perseguidores del pretérito, pasa a describir las medidas hostiles a los cristianos dictadas por todos los emperadores desde Diocleciano y pinta los castigos terribles que ellos han merecido en consecuencia. Por lo general, les abandonó la suerte cuando cayeron en la bajeza de «manchar sus manos con la sangre de los justos» (*De mort.* 9,11)[54]. Incluso sobre sus esposas e hijas cayó la desgracia y sólo los soberanos piadosos suscitados por Dios se han mantenido en su puesto y pueden gozar hoy de una paz serena y de una dicha radiante. Se desprende de ahí una enseñanza obvia, que es corroborada. Obligación especial del historiador es transmitir a la posteridad la verdad, para que ésta sirva de advertencia a las generaciones futuras: Dios protege la justicia y hace que el castigo merecido caiga de manera inexorable sobre todos los impíos y perseguidores. Y esto es una verdad tanto teológica como política. Lactancio dedicó su libro a un mártir superviviente al que conocía personalmente. Pero es claro

[53] SC 39; PL 7,189-276.
[54] PL 7,210.

que, al escribirlo, no piensa sólo en lectores cristianos, ni siquiera piensa principalmente en el emperador Licinio, que entonces había comenzado a aproximarse de nuevo al partido cristiano. Por desgracia, no podemos dar una datación fija del escrito. En cualquier caso, nació en los años en que Licinio comienza a distanciarse de Constantino, pues se le critica; en los años en que comienza la «guerra fría» entre las partes oriental y occidental del Imperio, que llevó unos años después a la guerra y terminó en el 324 quedando Constantino como soberano único. Cabe suponer que Lactancio no publicó este libro sin ponerse de acuerdo con Constantino o, al menos, sin la aprobación indirecta de éste. Visto así, el escrito apologético adquiere casi el carácter de un panfleto religioso-político preciso.

En su conjunto, los datos históricos del librito son del todo fiables. Sin duda, Lactancio escribe en tono polémico y partidista, como suele suceder en tales casos, pero se cuida de desfigurar de modo consciente la verdad. El escrito está muy logrado también en cuanto a lo formal. La fuerte participación personal en el acontecimiento da una vivacidad mayor de la habitual al estilo académico. A veces, la exposición adquiere casi vida dramática. Con todo, algunas de sus partes resultan insoportables para un lector moderno. La glorificación de los martirios cruentos resulta horripilante y el triunfo inmisericorde sobre los enemigos derribados de modo cruel tiene algo de odioso, nos recuerda la interpretación que Nietzsche hace del «resentimiento» cristiano. En tiempos pasados se intentaba negar a Lactancio la autoría del libro para atribuírselo con la habitual información de los filólogos a algún «discípulo» desconocido. El «fanatismo» y el tono hostil parecían no cuadrar con el noble humanismo, con la cultura y con el amor al enemigo, notas que Lactancio permite entrever de ordinario. Pero Lactancio no es el último humanista

cristiano que cuando entra en el terreno de la política y de las contradicciones actuales cambia de cara o pierde el buen tono. Con su moral natural y racional y con la teología política consonante con ella, Lactancio, sin sospecharlo, se encuentra ya en el umbral que da paso a un nuevo tiempo, con una Iglesia «dominante» para la que la exigencia de la tolerancia y del respeto espiritual del adversario apenas si tendrá ya peso en la práctica.

Su libro es de un interés insuperable cuando se le entiende como documento de la evolución de la conciencia política de una Iglesia llamada a dominar. La idea básica está preparada ya hasta un cierto grado en la apologética de tiempos anteriores: «El que persigue la justicia sólo puede ser un malvado» (*De mort.* 4,1)[55]. La tesis de Tertuliano según la cual los emperadores tolerantes habían gobernado siempre de forma positiva mientras que todos los perseguidores habían sido desdichados como personas y como gobernantes es asumida por Lactancio, que, por primera vez, la avala con una exposición histórica consonante. Lo que había sido un argumento táctico-polémico de la lucha apologética se convierte así en axioma histórico-teológico en el que los cristianos se apoyarán en adelante para su literatura edificante. Sí, ellos son los que defienden la causa de la justicia en la tierra y el que los ataca se convierte en enemigo de Dios mismo y sufrirá las consecuencias. En esta versión intramundanizada, la idea cristiana del juicio empalma con la pretérita ideología política romana. Esa ideología pensó siempre que las victorias de Roma habían sido la consecuencia de la virtud y de la justicia romanas. Pero ahora es el Dios verdadero y único de los cristianos el que protege en la persona de los emperadores piadosos esta justicia religioso-moral y

---

[55] PL 7,200.

política. La mano de Dios ampara a Constantino (*De mort.* 24,5)[56], mientras que los emperadores malos que persiguen a los cristianos aparecen de continuo como «tiranos» ineptos que oprimen no sólo al cristianismo, sino también el derecho, e introducen costumbres «bárbaras», malas «bestias» que no soportan la verdad, como tampoco aguantaron la antigua libertad, virtud y disciplina romanas. No se deben enjuiciar tales afirmaciones exageradas como lisonja e hipocresía; son bastante comprensibles en boca de un cristiano que ha vivido el giro constantiniano. Pero, al mismo tiempo, Lactancio, como «teólogo», está aquí a la sombra de una ancestral tradición pagana frente a la que su cristianismo carece de contrapeso. No se ha consumado aún el cambio y la antigua ideología del martirio y de la persecución de la Iglesia parece haberse evaporado y convertido casi en lo contrario. Los cristianos ya no son extranjeros en el mundo ni padecen por una verdad esencialmente distinta de la que el mundo exige y conoce. Sólo el recuerdo heroizador de las antiguas luchas y de sus padecimientos conecta aún con un pasado que, como cabría esperar, ya no volverá. Pero, junto al optimismo y moralismo miopes de esta manera de ver las cosas, no se debe pasar por alto sus elementos positivos: conecta con una obvia disposición a la colaboración política y con la afirmación de la vida pública en el marco de una nueva «justicia» entendida de un modo muy concreto.

Todo esto comienza a perfilarse por primera vez precisamente en esta última obra que poseemos de Lactancio. Todavía la amenaza y el triunfo sobre los «perseguidores» es mucho más reconocible como promesa y loa del emperador piadoso que respeta a los cristianos, y el tradicional *pathos* romano-político muestra con mayor claridad un

---

[56] PL 7,233.

ideal del imperio cristiano. Comienza a destellar la nueva línea del pensamiento político: en la idea de la «justicia» tal como la había desarrollado Lactancio en las *Instituciones* parece haberse dado con el denominador común para el Estado y la Iglesia. A los oídos de Constantino sonaban muy bien tales planteamientos. También las ideas básicas teológicas en sentido estricto formuladas por Lactancio congeniaban con las intenciones que aquel emperador albergaba respecto de la política que deseaba aplicar en lo tocante a la religión. El *pathos* de la creencia monoteísta en la Providencia y de la cultura moral, la exigencia de la tolerancia religiosa y de una moral mejor, también la enfatización de la antigua grandeza y tradición romanas casan con su política de renovación del Imperio que los cristianos fomentan y que no desea enemistar a la mayoría pagana. Los edictos y discursos de Constantino hasta tal punto concuerdan en lo fundamental, y a veces también en la formulación, con Lactancio que difícilmente se puede hablar de casualidad. Todo parece indicar que Constantino pidió consejo al preceptor de su hijo en más de una ocasión. La situación reinante permite comprender que en la manera de expresarse Constantino tuviera a veces una resonancia más neutral, indeterminada y general la predicación misionera de Lactancio. Por tanto, no hay que explicar esa ocasional discrepancia aludiendo a una falta de sintonía interna entre ambos personajes. Tal vez Constantino, en su voluntad política, estuvo más cerca de la teología que Lactancio de la política durante su estancia en la corte imperial.

Probablemente, sabríamos más acerca de estas cosas si la evolución no hubiera pasado con tanta rapidez por encima de estos comienzos occidentales de la nueva política cesaropapista que no había alcanzado aún el sentido que tendría más tarde. Lactancio ya no siguió al emperador a Oriente. Con los nuevos problemas eclesiásticos y teoló-

gicos pronto estuvieron al lado del emperador otros asesores. Eusebio fue el primer muñidor de la teología del imperio cristiano. De ahí que sus logros desplazaran de la conciencia del mundo posterior a su viejo predecesor. No sabemos qué postura habría adoptado Lactancio respecto de las disputas arrianas y de las decisiones de política eclesiástica que ellas acarrearon. No parece arriesgado afirmar que Lactancio nunca habría sido como Atanasio. Le faltan para eso los requisitos teológicos. Pero tal vez no se hubiera doblegado a las exigencias de los «nuevos tiempos» de un modo tan incondicional como Eusebio, del que, no obstante, está próximo en lo tocante a la actitud político-apologética. Por su talante personal, Lactancio no fue un político eclesiástico y perteneció a una generación anterior. Por lo demás, no conocemos ni la fecha precisa ni las circunstancias que rodearon a su muerte. Es probable que él no viviera el espantoso final de su alumno, al que el propio padre había condenado a muerte (326). Por otro lado, cabría relacionar con este suceso la supresión de los entusiasmados tratamientos dedicados a Constantino. Tal supresión es totalmente paralela a las mencionadas tachaduras teológicas. Pero todo esto son puras especulaciones cuyos límites no podemos traspasar. Por supuesto que no llegó a producirse una ruptura entre Lactancio y Constantino. Nuestro personaje no era un cortesano ni un arribista. Más bien, había sido siempre más precavido que osado, sosegado y ponderado en su conducta. Es probable que ese su modo de ser le llevara a preferir terminar sus días en un ambiente retirado.

En un primer momento, sus repercusiones inmediatas son escasas. Sólo Jerónimo, como hemos visto, llega a hablar de él con simpatía. También san Agustín debió de haberlo conocido bien y utilizó sus escritos. La lactanciomanía comienza con el humanismo del siglo XV. La *editio princeps* de sus obras, de 1465, en Salerno es el primer li-

bro impreso en Italia y en ese mismo siglo ve la luz una docena larga de otras ediciones. Pico ensalza la perfecta forma lingüística del «Cicerón cristiano». Erasmo y Zwinglio lo tienen en gran estima porque consideran que en los escritos de Lactancio se dio la unión ideal del cristianismo y de la Antigüedad. Hasta la Ilustración, Lactancio siguió siendo un escritor muy leído. Sin duda, no es lo mismo que uno, aludiendo al humanismo antiguo, trate de desprenderse del peso muerto de tradiciones teológicas o que uno, como Lactancio, salga al encuentro de la sociedad antigua, a la que él perteneció, para convertirla al «camino» nuevo, es decir, al cristianismo. Cierto que Lactancio no tuvo la menor idea de las dificultades que acarreaba tal empresa. Él no toma en serio la gran potencia intelectual de la filosofía. Y cree poder superar teológicamente con una doctrina general de la retribución el vuelco histórico del que él había sido testigo. Por eso, él refleja sólo las primeras reacciones ingenuas con las que los círculos cristianos cultos respondieron entonces a la nueva época. Esas reacciones eran tan superficiales e irreflexivas como honradas y serias. Fue necesario que transcurrieran dos generaciones, que se recopilaran nuevas experiencias y que naciera una teología más profunda que la de Lactancio para conseguir estar a la altura de la nueva situación.

Bibliografía

S. Brandt ofreció en CSEL (1890/97) la edición crítica de las obras en prosa. En fechas posteriores aparecieron algunas ediciones especiales. La mejor edición crítica de *De mortibus persecutorum* es la de J. Moreau, *Lactance. De la morte des persécuteurs*, SC 39 (Paris 1954). Para *De ira Dei*, cf. H. Kraft y A. Wlosok, *Lactantius. De ira Dei. Von Zorne Gotees*, edición bilingüe en latín y alemán (Darmstad

1957). Para *De ave Phoenice*, cf. M. C. Fitzpatrick, *Lactantius' De ave Phoenice, with a translation* (Filadelfia 1933). Para *Divinae Institutiones*, cf. H. Hrosa, *Lactantius, Divinae Institutiones*, 5. Buch, edición y comentario (München 1963.)*

La biografía básica es obra de R. Pichon, *Lactance* (1903). También es instructivo P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 3 (1905), 287-371. Ofrecen nuevos estudios sobre la biografía externa e interior de Lactancio, entre otros: S. Prete, «Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz», en *Gymnasium* 63 (1956), 365-382; J. Stevenson, «The Life and Literary Activity of Lactantius», *Studia patristica* I = TU 63 (1957), 661-677; J. Moreau y H. Kraft en las introducciones a sus ediciones ya mencionadas; A. Wlosok, *L. und die philosophische Gnosis* (1960). J. Quasten, *Patrologia* I, BAC 206 (Madrid [5]1995), pp. 685-702 ofrece la información más amplia y actual sobre las ediciones de cada una de las obras de Lactancio, así como sobre estudios y traducciones. Cf. CPL 85-92; H. R. Drobner, *Manual de patrología*, Herder (Barcelona 1999), 200-203.

---

* N.E.: cf. CPL 85-92.

IV

AMBROSIO

Al convertirse Constantino en soberano único (324) y con la fundación de Constantinopla, el peso de las decisiones eclesiásticas vuelve a desplazarse por completo a Oriente. Aquí se consolidará en los años siguientes la alianza entre el Imperio y la Iglesia, aquí comienza la disputa arriana con sus graves sacudidas; pero aquí se producirá enseguida, también, un auge generalizado de la vida de la Iglesia y de la teología. Occidente no participa en eso ni produce en su territorio algo comparable. «Retrasado» desde antiguo en comparación con Oriente y en inferioridad intelectual, parece que la evolución de la Iglesia latina se estanca durante una generación tras el fallecimiento de Lactancio. Será a mediados de siglo cuando comience a desperezarse de nuevo. Constituyen el detonante las circunstancias externas de la política eclesiástica que conectan de nuevo a Occidente con la Iglesia griega.

A la muerte de Constantino el Grande (337) sus dos hijos se repartieron la administración del Imperio. La relativa independencia política de Occidente incrementó aún más su aislamiento intelectual respecto de los acontecimientos orientales. Se había optado por Atanasio, pero incluso cristianos cultos no tenían noticia alguna de Nicea (325) décadas más tarde, ni habían escuchado su Credo. Cambió la situación cuando Constancio, el soberano de Oriente, pudo tomar posesión también de Occidente (353) e intentó enseguida imponer también aquí su política eclesiástica dirigida contra Atanasio y Nicea. Externamente tuvo éxito. Sólo fue preciso enviar al destierro a unos pocos confesores perseverantes. Pero la mayoría de la Iglesia occidental quiso permanecer, a pesar de todo, en la

«ortodoxia». La presión que hubo de tolerar por doquier, ejercida por los nuevos obispos favorables al emperador, marcó la fase ulterior de la historia. La disputa arriana, de cuyos presupuestos teológicos apenas si se tenía idea, fue considerada desde un principio en Occidente como lucha por la independencia de la Iglesia y por la libertad de su opción por el credo niceno. Durante el reinado de Juliano el Apóstata (361-363) se concedió libertad a todas las corrientes y el partido niceno recuperó enseguida la supremacía. Con todo, no se recuperó aún bajo su sucesor, Valentiniano I, partidario de la ortodoxia, la unidad plena. Los obispos arrianos de Constancio permanecieron en sus puestos y no se ejecutaron las decisiones que los sínodos decretaron contra ellos. El Gobierno estaba cansado de los litigios eclesiásticos, y parecía lo más sencillo ignorarlos y dejar que se «enfriaran».

A la confusión de las circunstancias eclesiales se sumaba la permanente falta de clarificación de la situación espiritual. El litigio arriano hundía sus raíces en los datos de la teología griega tal como la había configurado, sobre todo, Orígenes cien años antes. Se trataba de compaginar de modo conceptual la divinidad de Cristo con el monoteísmo y de encuadrarlo de forma razonable en una imagen metafísica del mundo. Esto constituía una tarea sistemática en la que Occidente apenas si había participado hasta entonces. También ahora existía aquí la tendencia a conformarse con una simple confesión de la «unidad de esencia» del Padre y del Hijo y a cortar de manera rotunda las restantes cuestiones que derivaran de esa «unidad de esencia». Para esto se alegaba el concilio niceno. La renuncia a una solución teológicamente sostenible de los problemas amenazaba con cortar a Occidente de los círculos nicenos orientales que pensaban igual que los latinos y que estaban metidos en duras batallas y discusiones con los partidos «arrianos» que seguían dominando en Oriente. Viejas

rencillas, malentendidos inveterados, innumerables dificultades de orden teológico y práctico obstaculizaban por doquier la finalización universal, «católica», de la lucha eclesial, y se negaban a dejar despejado el camino para la ansiada «paz». Una cosa era indudable: la clarificación definitiva de la situación debía asentarse sobre una base dogmática firme; y eso era imposible sin una relación positiva con el poder político y sin una refundación del ordenamiento de la Iglesia nacional.

Ambrosio fue la persona que llevó a cabo esta tarea en el plano intelectual y en el de la política eclesiástica. De los tiempos anteriores a él sólo podemos mencionar a una persona que, al menos, hubiera tenido una percepción similar a la de él y que se hubiera entregado a buscar una solución: el obispo Hilario de Poitiers. Éste es, en varios aspectos, un precursor cuya obra consumó Ambrosio. Hilario pertenecía a los nicenos indomables a los que Constancio había desterrado a Oriente. Aquí, lejos de los prejuicios occidentales, comenzó a percibir con claridad creciente toda la importancia y complicación teológica de la disputa. Y desde entonces trató de explicar a sus colegas occidentales, mediante sucesivos tratados, informes y opúsculos, la situación eclesiástica y teológica real y de mediar entre ellos y los dirigentes «neonicenos» de Oriente. Una vez vuelto a su patria, puso en marcha la reagrupación práctico-eclesial e hizo que los «arrianos» que quedaban se vieran obligados a pasar a la defensiva. Pero también Hilario terminó por fracasar frente a la resistencia e indiferencia de las instancias políticas. Su intento de hacer caer a Auxencio, obispo arriano de Milán, terminó con su expulsión de Italia y poco después falleció. Tocó a Ambrosio la suerte de establecer sobre fundamento niceno el nuevo orden de la Iglesia y de su relación con el poder civil. También fue él quien puso punto final a la confrontación intelectual con los arrianos. Pero también él consiguió su meta sólo

paso a paso y pudo consolidarla en luchas casi continuas y agotadoras, hasta que, ¡por fin!, el nuevo orden quedó establecido firmemente para la posteridad.

Ambrosio es el primer Padre de la Iglesia latino que no fue hijo de padres paganos, sino que nació, se educó y creció en una familia cristiana. Al mismo tiempo, es el primer retoño de la alta aristocracia de Roma que se decanta por la Iglesia y encontró en ella la vocación de su vida. Ambos aspectos son significativos para su posición histórica y resultaron determinantes para su actuación misma. En Ambrosio vive una seguridad y una serenidad interiores que se manifiestan más y más a través de todas las crisis y tempestades de su vida exterior. Sumamente inteligente y enérgico, diplomático innato y, llegado el caso, un táctico extremadamente hábil, da la impresión de que su voluntad y sus convicciones religiosas y morales nunca se tambalearon. Es auténtico en lo que exige, pero, a pesar de la dureza de su actuación, jamás es rígido, inhumano o falto de escrúpulos. Aunque uno aborrezca sus objetivos y su modo de proceder, el varón sigue mereciendo respeto. Así lo demuestra el hecho de que, en vida, sus enemigos sintieran por él aprecio y reconocimiento. Idéntica claridad y probidad distingue a Ambrosio como maestro de teología. Sus numerosos escritos prácticos, de edificación y dogmáticos no son especialmente originales ni de una altísima intelectualidad, pero en su objetividad e inmediatez tienen algo serio, despiertan una confianza que convence. Ambrosio goza de una buena formación retórica, como todos los Padres de la Iglesia latinos. Cuando le parece adecuado, echa mano de la exageración patética acorde con esas artes, de estallidos de las emociones y de la declamación rica en palabras y en figuras del lenguaje. Pero, en el fondo, nadie es menos retórico que él. En Ambrosio se percibe que él se halla bajo la doble responsabilidad del predicador y del dirigente político de su comunidad. Su

discurso apunta siempre a lo esencial y a lo decisivo en la práctica. Está exento de complejidad; es más vigoroso que refinado, pero mira siempre a la totalidad de la persona. Su seriedad hace mella en la conciencia y, a pesar de una autoconciencia fundada y creciente con los años, no delata el menor atisbo de afán de autocomplacencia o de vanidad personal.

Ambrosio nació en Tréveris en el 339. Residía allí su padre, Aurelio Ambrosio, que había ascendido hasta el alto rango de titular de la prefectura de las Galias. Una muerte prematura puso fin a su carrera y su viuda regresó a Roma con tres hijos. Ambrosio tuvo allí, en los años posteriores, amigos y parientes pertenecientes a las primeras familias. Es posible que, como parece sugerir el nombre de familia (Aurelio), perteneciera a la rancia y famosa estirpe de los Aurelio. En los círculos de la alta nobleza romana pervivía aún una elevada formación y cultura que difícilmente se daba en el resto de Occidente. Así se explica que Ambrosio dominara a la perfección el griego escrito y hablado y no sólo algunas nociones impartidas en la escuela. Ese dominio del griego le fue de mucho provecho más tarde. En un primer momento, él, como parecía obvio para un hombre de su alcurnia, decidió hacer carrera al servicio del Estado. Hacia finales de los años sesenta lo encontramos con su hermano Sátiro como *advocatus* en el tribunal central de Sirmio, que era entonces la metrópoli más importante de la región de los Balcanes. En el 370, cuando frisaba en los treinta años, fue nombrado ya procurador de las provincias de Liguria y Emilia, en el norte de Italia. Su residencia oficial era Milán, la capital del norte de Italia que había servido ya en numerosas ocasiones como residencia a los emperadores de la parte occidental del imperio.

En lo eclesiástico, Milán fue regida cada vez más por el obispo Auxencio, natural de Capadocia, que, tras el aleja-

miento de Dionisio, había sido ascendido al puesto por Constancio. Cierto que Auxencio, al igual que todo su bando, negó rotundamente que fuera «arriano», pero se negó a reconocer el credo niceno e hizo todo lo posible para que en Milán no levantaran cabeza los partidarios de Nicea. Por lo demás, trató de evitar, en la medida de lo posible, las confrontaciones dogmáticas a fin de consolidar así su posición de poder en la Iglesia. Pero sus adversarios lo daban ya entonces por «hombre muerto». Desconocemos la postura que Ambrosio observó respecto de él. Su condición de funcionario le impedía exhibir sin miramiento alguno sus propias convicciones. Por otro lado, cabe pensar que su estricta ortodoxia nicena no pasó desapercibida durante los años que ejerció como funcionario en Milán. Cuando Auxencio falleció en el 374 los nicenos creyeron llegada su hora: entonces era el momento de que la herejía desapareciera de una vez por todas. También los partidarios de Auxencio lucharon con parejo apasionamiento a fin de salvaguardar su existencia en la Iglesia. La campaña para elegir al nuevo obispo amenazaba *con degenerar en tumulto y Ambrosio acudió presuroso a* la iglesia para procurar que reinara el orden necesario. Se cuenta que en ese momento un niño, de forma totalmente imprevista, habría exclamado: «¡Ambrosio obispo!», y que entonces todos los presentes se habrían puesto de acuerdo, de modo espontáneo y unánime, sobre su candidatura (*Vita* 6)[1]. Tal vez la profética exclamación del niño sea un producto legendario. Pero cabe pensar que los bandos enfrentados hubieran considerado como la mejor solución en ese momento crítico designar para obispo a una personalidad nicena, pero «neutral» hasta cierto grado, no hipotecada por el litigio en curso. Ambrosio asegura que se

---

[1] PL 14,29.

sorprendió profundamente y que, en un primer momento, trató de escapar a la elección. Sin duda, el historial de Ambrosio hasta ese momento no indicaba que estuviera preparado para el alto cargo jerárquico. En ese instante él era aún catecúmeno; no había recibido el bautismo. Además, sin la aprobación del emperador en modo alguno debía aceptar la designación. Pidió que, al menos, se aplazara su consagración episcopal. Pero cuando llegó de Tréveris la aprobación total de Valentiniano I, él depuso toda actitud de reserva. Y antes de que concluyera el año 374, aquel funcionario del Estado, de treinta y cinco años de edad, fue consagrado obispo de Milán.

Si lo que el Gobierno y el pueblo esperaban de él, ante todo, era que conservara la paz dentro de la Iglesia, Ambrosio no les defraudó. Sí expresó su deseo irrevocable de ser bautizado por un niceno y recibir luego la consagración episcopal. Y uno de los primeros actos de su nuevo ministerio fue el solemne traslado de los restos de su antecesor, del obispo Dionisio, fallecido en el destierro. Por consiguiente, el vuelco a favor del credo niceno quedó documentado de forma inequívoca. Pero, por otro lado, Ambrosio se mostró dispuesto a admitir a su servicio a todo el clero de Auxencio. Evitó así inaugurar su ministerio con un litigio que agravara aún más la situación. El tiempo posterior dio la razón a aquel proceder magnánimo: a partir de ese instante, todo el clero de Milán secunda con fidelidad y firmeza a su obispo en todas las luchas.

La rápida transición «de las tribunas de este mundo vacuo y del griterío de los homenajes públicos al canto del Salmista» (*De paenitentia* II 8,72)[2] trae a la memoria el ascenso de Cipriano, también meteórico. Pero desde entonces los tiempos habían cambiado. Para Ambrosio, este

---

[2] OOA 17,266.

cambio en el Imperio ya cristiano significaba mucho menos que para Cipriano una negación de sus intereses anteriores. De seguro que el cargo de obispo de Milán en nada desmerecía del puesto de gobernador provincial en cuanto a influencia pública, prestigio y responsabilidad. Y para sus tradiciones romano-nobiliarias pudo encontrar él en el ámbito de la Iglesia un campo de actividad nuevo, pero absolutamente adecuado. Por otro lado, no se puede dudar que Ambrosio, ya antes de su elección, había sido un cristiano convencido y decidido. La ortodoxia formaba parte de la tradición de su familia. Había una mártir entre sus antepasados y Marcelina, su única hermana, había hecho el voto de castidad perpetua antes de que él fuera elegido para obispo. Es difícil considerar como casual que él mismo y su hermano siguieran aún solteros. Ambrosio consideró en todo tiempo que la vida célibe es una forma de vida más elevada, plenamente congruente con el ideal cristiano y cuya observancia, al parecer, nunca le resultó difícil. El hecho de que Ambrosio no hubiera recibido aún el bautismo no era algo inaudito, sino que habla, más bien, de la seriedad de sus sentimientos. A veces, un funcionario debía tomar disposiciones cruentas o tolerar en su entorno usos y costumbres que parecían incompatibles con un cristianismo perfecto. Es posible que ya antes de su cambio de profesión se hubiera ocupado Ambrosio de cuestiones teológicas o semiteológicas. Hay algún indicio de que él pudo ser el autor de una revisión latina de la *Guerra de los judíos*, de Josefo, y de una paráfrasis, mencionada allí, de los libros bíblicos de los Reyes. Si eso hubiera sido así, habría sucedido en su juventud. La elección de la temática histórico-política casaría bien con Ambrosio y la temprana ocupación literaria explicaría además cómo el joven obispo consiguió destacar como escritor importante enseguida de su elevación al episcopado.

Ambrosio consideró en todo momento que la tarea primordial de un obispo era la instrucción y predicación bíblicas. Por numerosas que fueran las tareas que le acarreó su cargo a lo largo de los años, tareas de la administración y de la pastoral, de la educación de su clero, de la política eclesiástica y de la política en general, él jamás descuidó el deber de predicar. Ve sobre todo en él el sentido de su profesión clerical. Aunque tenía un órgano fónico delicado, sin embargo fue considerado en general como orador magnífico. De ahí que, como sabemos por Agustín, no le escucharan con agrado sólo los miembros fieles de la comunidad, sino también gentes no pertenecientes a la Iglesia. Objeto de admiración era también el contenido de sus sermones. Quizás sorprenda esto a un lector moderno, pero la interpretación alegórica que Ambrosio practicó de buena fe, despreciando inconscientemente todo sentido histórico, era entonces toda una novedad para Occidente. Muchos respiraron cuando vieron que de golpe el Antiguo Testamento quedaba libre de todas las «exterioridades» aparentemente sin sentido, de muchos rasgos humanos incomprensibles y penosos y de muchas ideas sobre Dios y sobre la naturaleza divina «indignas» para una conciencia culta y que, en su lugar, encontraban por doquier insospechados misterios espirituales y revelaciones de un maravilloso sentido profundo. Ambrosio no fue el inventor de ese método de interpretación espiritualizante, sino que lo tomó, en sus rasgos esenciales, de sus documentos griegos y, en especial, de los teólogos alejandrinos. Persistía la costumbre de hacer extractos de los escritos de los griegos a fin de utilizarlos en los sermones y en los ulteriores escritos nacidos de éstos. Ambrosio no tiene interés alguno en aparecer como independiente y toma el material que utiliza de allí donde lo encuentra. Se explican así de modo completo o extractado libros enteros de la Biblia siguiendo los comentarios griegos. Ambrosio prefirió la

predicación continuada. Parece que comenzó por el primer libro bíblico, por el que sintió predilección durante toda su vida, y publicó más tarde sus tratados sobre el paraíso, sobre Caín y Abel, sobre Noé y el arca, etc. Junto a Orígenes, su fuente principal fue Filón, teólogo judío. Pero también echa mano de griegos más recientes. Más tarde revisó, siguiendo en lo esencial a Basilio, la amplia y dilecta interpretación de la «obra de los seis días». Aquí la poderosa afirmación de la creación de Dios y de su belleza visible mitiga la inclinación unilateral a la espiritualización. Es perceptible la influencia de tradiciones clásicas más antiguas, estoicas y de otras procedencias. Pero jamás toma el material de modo acrítico. Con el paso del tiempo, Ambrosio hace gala de una creciente autonomía frente a los modelos de la teología griega. La exhortación práctico-moral a la comunidad gana terreno y en las bellas exposiciones de los salmos y del evangelio de Lucas, nacidas en la última década de su vida, destaca de manera especial la doctrina de la redención y la edificante proclamación de Cristo adquiere un formato nuevo, de marcado carácter personal. Ambrosio conservó también a lo largo de su vida una cierta inclinación a la interpretación especulativa y a descubrimientos misteriosos basándose en la palabra de Dios. Considera la alegoría como la forma superior y propiamente teológica de la interpretación de la Sagrada Escritura, cuyos resultados toma muy en serio. Quizás se pone de manifiesto ahí una especie de necesidad de dar un complemento espiritual a su naturaleza, orientada de ordinario a la sobriedad práctica, a lo moral y a lo que hay que creer.

Con estas observaciones sobre Ambrosio como predicador nos hemos saltado etapas de su evolución. Por eso retornamos a los comienzos. El primer escrito con el que el joven obispo se presentó en público fueron dos discursos dedicados a la memoria de su hermano Sátiro. Cuan-

do Ambrosio fue elegido obispo, aquél se desligó también del servicio al Estado y se encargó de dirigir la casa episcopal. Pero falleció pocos meses más tarde. La pomposa pintura de sus virtudes y de su vida, del inseparable amor de los hermanos, del dolor por la pérdida y la profesión de recuerdo permanente del difunto sigue la ancestral tradición de la aristocracia romana. Sólo que ahora todo eso se ha convertido a la vez en un sermón, pasa a ser iluminación religiosa edificante y empalma de modo intencionado con la correspondiente enseñanza. Se ensalza el celo ortodoxo del finado; toda la consideración discurre hacia la proclamación de la certeza de la resurrección, mediante la que se eleva sobre lo personal y confiere un trasfondo mucho más serio a los habituales motivos para el consuelo. Ambos discursos fueron pronunciados antes de su publicación y revisten interés porque nos dan a conocer las formas que revestía entonces la conmemoración cristiana de los difuntos. Poco tiempo después, Ambrosio se permitió tributar un homenaje espiritual similar a su hermana. Y cerró su obra sobre las vírgenes con el discurso que el papa Liberio habría pronunciado cuando ella hizo la profesión religiosa.

Sobre el tema de las vírgenes y de la virginidad Ambrosio se expresó repetidas veces ya en los primeros años, tanto de forma oral como escrita. Se trataba de una cuestión de la vida de la comunidad muy querida para él. Sus recomendaciones ascéticas se dirigen de modo casi exclusivo al género femenino, a las jóvenes y «viudas» consagradas a Dios, que entonces no hacían vida de comunidad en conventos, pero que constituían un «estado» especial dentro de la Iglesia. Ambrosio no se muestra influido aún por los nuevos impulsos que el monacato vertió sobre el viejo ideal. En cuanto al contenido, su predicación ascética no va más allá de lo que Cipriano había enseñado al respecto. Básicamente, en la Iglesia hay tres grados de «casti-

dad»: el matrimonio, a ser posible sólo en primeras nupcias, la viudedad y la virginidad sagrada de la «esposa de Cristo». La virginidad voluntaria es una virtud que el cristianismo trajo al mundo. Su valor y sus méritos son indiscutibles. Pero Ambrosio no es amigo de un exagerado celo ascético por las plusmarcas: las vírgenes deben llevar una vida silenciosa y retirada y dedicarse en sus familias, sobre todo, a la oración, al ayuno y a la santificación. Ahí lo decisivo son los sentimientos de humildad y de entrega. Con todo, su predicación suscitaba escándalo e intranquilidad. Había mujeres que viajaban desde lejos a Milán para recibir de sus manos el velo. Por otro lado, él encontraba también resistencia precisamente dentro de su propia comunidad; muchos padres preferían ver a sus hijas como esposas bien situadas. Por eso, trataban de hacerlas desistir de su entusiasmo ascético. Pero Ambrosio no tenía la menor comprensión para esos deseos. En tales casos defiende de forma decidida a los hijos piadosos contra sus padres. Con todo eso, él representa una tendencia que en el siglo IV crece también en otros lugares. Ambrosio es un típico defensor del ideal de vida del cristianismo de las postrimerías de la Antigüedad que, en el terreno sexual, conoce la seriedad espiritual y la disciplina moral casi sólo en la abstinencia.

A la larga, el nuevo obispo no podía contentarse con tareas de teología práctica. La situación dogmática en el Norte de Italia y en las regiones limítrofes pedía a gritos, como hemos visto, una clarificación, y Ambrosio no era el hombre que esquivara a la larga las expectativas que los nicenos habían depositado en él. La posición de los partidarios de Nicea era frágil sobre todo en la vecina provincia de Iliria. Los contrarios llevaban allí la voz cantante, e influían también en Italia. El primer éxito de Ambrosio y de sus correligionarios fue conseguir que se eligiera a un ortodoxo para obispo de Sirmio. Además, en un sínodo

celebrado en esa ciudad se volvió a confirmar de modo solemne la fe nicena. Sería equivocado considerar a Ambrosio sólo como político eclesiástico en tales confrontaciones que consumarían la victoria del partido niceno. Para él la fe y la actuación político-religiosa constituyen una unidad. La confesión de una ilimitada y consustancial divinidad de Cristo concuerda con la esencia de su personal creencia en la salvación. Por ello, esa confesión es también el único fundamento posible de una Iglesia verdaderamente cristiana. La gravedad de esta exigencia le llevó a dedicarse al dogma en los años siguientes. Y no descansa hasta que reelabora pieza por pieza todo el entorno del problema trinitario y lo fundamenta de nuevo para la opinión pública. Para llevar a cabo esa tarea sigue —sobrepasando a Hilario— la moderna teología neonicena de Oriente, pero sin negar por ello las anteriores tradiciones de su patria latina. Compaginándolas con los resultados de la avanzada teología griega, las convierte en un todo nuevo impregnado de autonomía y de racionalidad. Con ello, Ambrosio consiguió cerrar, también en el plano intelectual, el litigio arriano en Occidente.

Gracias a su dominio del griego, el estudio de los escritos importantes no debió de crearle dificultad alguna y se entregó a él con celo y seriedad. Además, entró en contacto personal con Basilio el Grande. La vieja desconfianza occidental respecto de la teología «científica» no es aplicable a un hombre de su talla. La frecuente sospecha de los griegos de que los occidentales eran absolutamente incapaces de distinguir entre Padre e Hijo en modo alguno carecía de validez tratándose de él. La distinción entre la «sustancia» una e indivisible de Dios, fundamento único de la unidad divina y las tres «personas» inconfundibles de la divinidad era una obviedad para Ambrosio e impedía por principio toda confusión. Ya Tertuliano había desarrollado conceptualmente todo esto. Ahora se trataba de con-

fesar, contra los arrianos, también la «igualdad» de las personas y de excluir de modo definitivo la «subordinación» jerárquica del Hijo al Padre y del Espíritu al Hijo. Los tres son igual de eternos, igual de originales y, en su respectiva peculiaridad especial, están unidos entre sí de modo indisoluble. Partiendo de ahí, ya no representaba problema alguno la aceptación de las principales ideas atanasianas y neonicenas. Ambrosio desarrolló su doctrina de la Trinidad —siempre sobre la base de sermones— primero en una gran obra sobre la «fe», que apareció en dos «entregas». Vino a continuación el tratado, en tres volúmenes, *Sobre el Espíritu Santo*, cuya posición en ese contexto había sido desarrollada hasta entonces sólo de modo insuficiente y el círculo se cierra luego con un gran estudio sobre «el misterio de la encarnación del Señor» en el que se extraen las consecuencias de la doctrina de la Trinidad divina para la persona del Hombre-Dios. En este libro importante, Ambrosio sobrepasa con decisión a sus predecesores orientales y aborda nuevos problemas.

Sorprende la seguridad y resolución con las que Ambrosio abordó en pocos años (378-382) todo este entramado de cuestiones. Y resultaría inconcebible si él hubiera sido completamente lego en filosofía, como sucedía entonces a la mayoría de los teólogos latinos. Ya al comienzo de su carrera eclesiástica, si no antes, Ambrosio habría entrado en contacto con la filosofía platónico-neoplatónica, indispensable para una profunda comprensión sistemática de la doctrina de la Trinidad. El sacerdote Simpliciano, que le había impartido la instrucción bautismal, vivía en esas tradiciones. Cuando Ambrosio juzga a los filósofos siguiendo el cliché habitual piensa en los epicúreos, en los estoicos y sobre todo en Aristóteles. Los platónicos quedan excluidos de modo tácito; en todo caso, nunca se les ataca expresamente. Y de Platón se dirá que sacó del Antiguo Testamento sus conocimientos teo-

lógicos. Esta concepción de la filosofía no habría significado una novedad para Oriente, pero en Occidente significa un giro que será importante para la conversión de Agustín y que apunta al futuro. En cuanto a Ambrosio, hay que puntualizar esta constatación. Precisamente lo limitado de sus intereses filosóficos y de su capacidad filosófica permiten comprender la celeridad y el éxito general de su trabajo dogmático, aunque difícilmente podría haberlo realizado sin un adiestramiento filosófico. Ambrosio está dispuesto a aprender de los neoplatónicos. Toma, por ejemplo, su concepto de sustancia. Con todo, lo que él busca no es una nueva metafísica. No regala su reflexión a problemas de ese tipo. Su objetivo único es presentar de forma coherente y conceptualmente pulcra la verdad cristiana revelada, haciéndola así inatacable. El conocimiento de Dios como tal no se desprende del pensamiento sistemático, sino que se basa en la Sagrada Escritura. La prueba escriturística no es en Ambrosio una casualidad, sino objetivamente necesaria. Y ocupa el espacio más amplio en sus escritos dogmáticos. Para él, toda teología, en cuanto tiene a Dios por objeto, es exclusivamente teología de la revelación y no puede querer ser más que esto. La acentuación —si se quiere: neoplatónica— de la distancia que separa al ser divino de todo ser creado persigue el objetivo de que resulte imposible a la criatura tender puentes especulativos, analógicos. Sobre ese abismo, el único sostén son la obra y la palabra propias de Dios. Este dualismo ontológico es también un requisito para la comprensión esencial de la divinidad de Cristo y para la correspondiente construcción extremadamente «duofisista» de su persona humano-divina que distingue con nitidez ambas «naturalezas» del Redentor. No se da una vinculación emanacionista, escalonada, de divinidad y humanidad, de trascendencia y mundo.

Una vez fijado esto, es relativamente fácil para la fe contentarse con unas pocas fórmulas, pero sólidas. Se de-

mostrará su seriedad religiosa en que él «prefiere más temer que conocer» las profundidades de la divinidad (*De fide* V 18,221)[3]. En esta expresión contra toda mente especuladora, en la acentuación de la fe y de la obediencia a la fe como elemento auténtico de la religión, Ambrosio es un auténtico occidental. Sus ideas al respecto recuerdan la posición religiosa de un Tertuliano. Es también característica de este último la conexión estrecha que la teología de la revelación establece con un racionalismo decidido, casi masivo. Nadie ha expresado la lógica y el esquematismo de la idea trinitaria de forma tan inexorable, tan rotunda y tan enérgica como Ambrosio. Y eso habla a favor de que fuera él el autor del llamado «Símbolo atanasiano», de la confesión típicamente occidental de la Santísima Trinidad que, con sus cuarenta frases de forma estereotipada y rítmica, trata de cerrar para siempre toda laguna imaginable en la estructura de la doctrina. También es significativo que Ambrosio, después de haber desarrollado la doctrina sobre Dios en los años de lucha de su primera época, luego nunca volvió a este campo de la teología dogmática. La verdad ha sido encontrada y fijada de forma definitiva. En adelante, lo único que importa es conservarla y defenderla de modo inquebrantable y dedicarse con decisión a las muchas tareas espirituales y prácticas que presenta la vida cotidiana de la Iglesia.

Como queda dicho, la postura de Ambrosio respecto de la política eclesiástica concuerda plenamente con sus convicciones teológicas. Su objetivo es el reconocimiento público de una única Iglesia verdadera y católica que está sobre el fundamento fijo del único credo ortodoxo y, por tanto, también el único autorizado. Este ideal significa una novedad en cuanto que la Iglesia imperial como tal

---

[3] OOA 15,442.

apenas había sido aún una verdadera «Iglesia confesora». En el curso del litigio arriano se habían formulado y proclamado diversos credos, entre ellos el niceno, pero la política del Estado respecto de la Iglesia los había orillado de continuo por razones tácticas, cambiado y tratado de salvar la unidad de la Iglesia excluyendo la cuestión de la fe. Ahora comienza un período nuevo. La solución dogmática y «confesional» del problema de la Iglesia aparece como el resultado jurídico-eclesiástico del litigio arriano y ya no tolera debilitamiento ni excepción alguna.

Interpreta equivocadamente el sentido religioso del ideal viejo-católico de la Iglesia imperial, quien lo sitúa en esta figura enfrentado por principio a la idea de la libertad de conciencia y quiere concebirlo sólo como flujo del afán de poder y de la intolerancia sacerdotales. Es decisiva la subyacente fe en el dato claro y en la accesibilidad universal de la verdad formulada de modo dogmático que, por tanto, debe permanecer «ecuménicamente» en vigor para el mundo entero. Precisamente Ambrosio es un convencido defensor de la libertad de la fe y no tiene inconveniente en ofrecerle espacio en el trato personal de hombre a hombre. Cuando él defiende de modo absoluto la base nicena del sistema eclesial católico no mira al creyente concreto; se trata entonces de proteger la independencia de la Iglesia como conjunto frente a la injustificada intromisión de los poderes estatales cuya dogmática falta de escrúpulos hubo que padecer hasta la saciedad en las pasadas luchas bajo el reinado de Constancio. En la clara mayoría nicena de Occidente, esto es un interés comprensible si se tiene en cuenta la arbitrariedad y capricho que dominaron la política imperial respecto de la religión. Y las luchas en las que Ambrosio impone su exigencia demuestran, en conjunto, su clara superioridad moral. Pero la lucha por la «libertad» y por el «derecho» de su Iglesia que él combate en nombre de la «fe» es, al mismo tiempo, una lucha por

la soberanía única eclesiástica, es decir, una lucha por el poder que él trata de conseguir contra todos los «herejes» de pensamiento distinto. Y para conseguir el triunfo recurre al Estado y al empleo de los medios de poder estatales. Ambrosio no percibió la contradicción en la que incurría en este punto. Se atiene aún a los antiguos ideales del tiempo de persecución y enfatiza que la fe debe permanecer libre y que sólo es posible asumirla en libertad. Él aborrece la coacción externa e interrumpe, irritado, la comunión con los obispos de las Galias que habían llevado entonces, por primera vez, a la muerte, mediante tribunales civiles, a adversarios eclesiásticos. Pero como político eclesiástico, Ambrosio aprovecha toda ocasión para asegurar a su Iglesia la soberanía en la mayor medida posible. Tampoco él pudo escapar siempre en su actuación a la ambigüedad de toda política eclesiástica de poder.

Renunciamos a detallar los complicados y, en parte, impenetrables acontecimientos político-eclesiásticos de sus primeros años como obispo. En su constante oscilación estuvieron marcados, no en último término, por la situación política general. En el año 378 los godos habían aniquilado el ejército romano e invadieron casi toda la región de los Balcanes. Hubo que hacer muchos esfuerzos para lograr que se calmaran poco a poco y hacerlos sedentarios en las regiones recién conquistadas. En su mayor parte, los godos eran aún paganos, pero los convertidos a través de Ulfila no eran ortodoxos, sino «arrianos» en el sentido de los nicenos. Por eso, en los territorios que ellos conquistaban levantaba cabeza el arrianismo. Ambrosio se percató de la magnitud del peligro que corría la Iglesia y estuvo convencido, no sin razón, de que no era de fiar la fidelidad imperial de los herejes aliados con los godos. Esa convicción le lleva a exhortar a los soberanos y a llamar a la resistencia política. Los godos son el pueblo Gog que el profeta Ezequiel había profetizado (Ez 38s). Quien

quiera combatirlos deberá vivir en la verdadera fe y entonces podrá contar con la seguridad de la victoria. Por el contrario, «se negará la fidelidad al imperio romano sólo allí donde ha sido negada con anterioridad a Dios» (*De fide* II 16,139)[4]. Ambrosio relata con repugnancia la presentación de un obispo arriano que habría osado «aparecer ante el ejército romano manchado por la impiedad goda y vestido como un hereje», con cadena al cuello y brazaletes. Tal conducta, opina él, en un sacerdote no sólo es impía, sino que repugna al cristianismo, porque «va contra el uso romano» (*Ep.* 2,9)[5]. Ambrosio siguió siendo un romano también como obispo: «germano» y «arriano», «romano» y «cristiano-católico» son ya aquí casi sinónimos. El cristiano está obligado a ser fiel al Imperio. Ambrosio recomienda la fidelidad no sólo a los ciudadanos romanos, sino también a los bárbaros que están fuera del Imperio (*Vita* 36)[6].

Presionado por la necesidad, el Gobierno se vio obligado, sin embargo, a buscar un compromiso eclesiástico con los godos de los Balcanes y con sus correligionarios. Ambrosio se vio obligado a tolerar que incluso en Milán fuera requisada una iglesia para ofrecerla a los arrianos en caso de necesidad. Pero con la estabilización política se restableció también el viejo orden eclesiástico. El joven emperador Graciano, al que Ambrosio había dedicado su obra sobre la fe, fijó su residencia en Milán y se mostró dispuesto a dejarse asesorar en cuestiones de religión y de política eclesiástica. Su co-regente más importante, el general español Teodosio, consiguió que la fe nicena fuera reconocida por aquellas fechas también en Oriente. Punto final a aquellos años turbulentos puso en Oriente el gran

---

[4] OOA 15,188.
[5] OOA 21,344-346.
[6] PL 14,37.

Concilio de Constantinopla (381) y en Occidente un concilio celebrado en Aquileya, bajo la dirección de Ambrosio. Aquí fueron condenados solemnemente los últimos partidarios del sistema anterior de la Iglesia imperial que se negaban a reconocer el Credo niceno. Luego las autoridades civiles les desposeyeron de sus sedes episcopales. Se ha conservado el protocolo de la sesión. Se percibe que en aquella asamblea clerical se procedió de un modo bastante tempestuoso. Los obispos condenados, que procedían de Iliria, habían sido engañados sobre el verdadero objetivo y carácter del sínodo. En vez de la prometida exposición general y libre les aguardaba un interrogatorio unilateral a cargo de sus adversarios declarados, que llevaron hasta el final el proceso sin prestar atención a las protestas, sin miramiento alguno, e incluso utilizando la violencia. En el informe oficial redactado para el Gobierno, Ambrosio edulcora bastante los hechos. En todo caso, se consiguió la victoria. Oficialmente, la ortodoxia reinaba de manera absoluta en toda Italia y en Iliria.

En los años siguientes Ambrosio se convierte en una personalidad decisiva en el consejo de la corte de Milán. En diversas ocasiones le encomiendan tareas políticas. Cuando Graciano fue derrotado y luego asesinado (385) por un usurpador que se levantó contra él en las Galias, Ambrosio, junto con los militares más importantes, se ocupó de proteger a Valentiniano II, de doce años de edad y hermano de Graciano. Nuestro obispo fue enviado en dos ocasiones a Tréveris para celebrar negociaciones diplomáticas; al menos consiguió salvar Italia para el joven emperador. El usurpador mismo vio más tarde en Ambrosio a su verdadero contrincante que frenó su avance en el límite de los Alpes (*Ep.* 30,7)[7]. Por entonces era aún poco

[7] OOA 19,292.

frecuente que un clérigo se hiciera cargo de misiones políticas. Ambrosio no era un jerarca de la Edad Media. Y prefería que se vieran sus servicios políticos bajo el punto de vista del tradicional derecho del obispo a intervenir a favor de los débiles (*Ep.* 30,5)[8]. La emperatriz madre, llevando a su hijo de la mano, había suplicado personalmente a Ambrosio que les apoyara (*De obitu Valentiniani* 29)[9]. ¿Cómo podría haberse negado él? Deseaba actuar sólo en el marco de las «obligaciones de su cargo» (*Ep.* 10,12)[10] para proteger la fe y a su Iglesia. Y trató de mantenerse en esta línea también en sus años postreros. Insiste en que no es cometido suyo intervenir en los asuntos del Estado. Pero su posición y sus capacidades hacían que las decisiones políticas recayeran automáticamente sobre él. Y a medida que su prestigio crecía con el paso de los años, menos podía sustraerse él a la obligación de intervenir en un caso grave (*De obitu Valentiniani* 24)[11]. Opina que cuando está en juego la paz, lo humano o el derecho tampoco el obispo puede permanecer neutral. Por su misma naturaleza, no es fácil trazar en tales casos el límite entre la competencia clerical y la política. Para que el juicio eclesiástico en el instante crítico fuera atinado, es decir, moralmente convincente y políticamente eficaz, era necesario un alto grado de tacto humano y político, un gran sentido de responsabilidad y toda la prudencia y circunspección de un Ambrosio. Tal proceder está en las antípodas del oportunismo en sentido ordinario. Ambrosio jamás olvida qué debe defender en cada caso como obispo. Y precisamente así alcanza la grandeza y dignidad de un hombre de Iglesia revestido realmente de autoridad.

---

[8] OOA 19,292.
[9] OOA 18,180.
[10] OOA 21,230.
[11] OOA 18,178.

No es posible comentar aquí todos los sucesos políticos y de política eclesiástica en los que Ambrosio sobresale de este modo y en los que a veces parece desempeñar casi el papel de un «canciller» o de un ministro eclesiástico. Nos ceñimos a los ejemplos más famosos. La insegura situación política en la que se encontraba el Gobierno de Milán después de caer Graciano mostró enseguida sus repercusiones político-religiosas. Primero el paganismo y luego el arrianismo trataron de mejorar su posición y de recuperar posiciones perdidas. Cierto que la antigua religión ni había sido prohibida en tiempos de los emperadores cristianos ni había desaparecido, pero se había visto obligada a ponerse más y más a la defensiva. Poco antes de su muerte, Graciano, instigado por Teodosio, había asestado un nuevo golpe: se retiraron las subvenciones al estamento sacerdotal romano, fueron retirados de la sala de sesiones del Senado el altar y el Ara de la Victoria, y de los títulos asignados al emperador desapareció el de «*pontifex maximus*», el sumo sacerdote pagano. Todo aquello encerraba un alto significado simbólico: también en relación con la antigua religión, el nuevo imperio, de cuño confesional, abandona ahora de forma definitiva la postura antigua, todavía «suprapartidista» hasta cierto grado, y no hubo más remedio que asumirlo. Cierto que el Senado, en el que los cristianos no tenían aún la mayoría, quiso actuar inmediatamente contra aquellas disposiciones que afectaban de modo especial a Roma, pero ni siquiera se permitió que su embajada llegara a Milán. Ahora, tras el cambio de soberano, parecía llegado el momento de osar un nuevo intento.

El jefe de la rechazada delegación, Quinto Aurelio Símaco, detentaba en ese año (384) la prefectura, es decir, el cargo imperial supremo en la ciudad, y recibió el encargo de redactar el escrito de petición. Era el literato y retórico más famoso que Roma tenía entonces. Había recibido una

formación neoplatónica, era senador proveniente de la nobleza de mayor antigüedad y, además, pariente de Ambrosio. Todavía hoy nos embarga la emoción cuando leemos su petición, el canto del cisne, de la orgullosa religión romana. Símaco defiende los recuerdos e instituciones bajo los que la venerable Roma había sido grande en otro tiempo. Subraya que la Victoria también fue protegida otrora por emperadores cristianos, a cuyo reinado había sido de utilidad. Habla del desprendido servicio que los sacerdotes y, sobre todo, las vestales prestaban al bien común y opina que las indemnizaciones que se asignaban a cambio hace tiempo que habían dejado de ser una libre demostración de benevolencia para convertirse en un derecho histórico. Incluso se atreve a recordar finalmente la hambruna y el terrible final de Graciano, que, probablemente, ni siquiera había tenido noticia de la orden funesta dada bajo su nombre. No hay ni un término afrentoso. Símaco hace todo lo posible para que la retractación resulte al emperador lo más fácil posible. Pero, en el fondo, él mismo es consciente de que lucha a favor de un orden cuya hora ha pasado. Se contenta con suplicar que se tolere la religión paterna y, como filósofo, alega para ello la posesión común a todas las religiones: «Eso se inserta en la concepción con la que tratamos de averiguar la verdad de una forma u otra. Seguro que debe haber más de un camino para alcanzar el gran misterio. Pero esto es un tema para talantes despreocupados; ahora nos limitamos a presentar súplicas y no queremos iniciar una disputa (*Rel. Symm.* 10)[12].

En efecto, pareció que la iniciativa tenía éxito: paganos y cristianos se decantaron en el consejo imperial por aprobar la solicitud mediante la que les hubiera gustado condescender con los círculos dirigentes de la Ciudad

---

[12] *Ep.* 72a,10: OOA 21,56.

Eterna. Pero en ese instante Ambrosio se enteró de las negociaciones y su intromisión hizo que se tomara la resolución contraria. En este asunto, declara él, la competencia inmediata recae en el obispo, pues se trata de la causa de Dios y de una cuestión de la religión. Sin atenerse al «trámite oficial» y sin esperar a que se le otorgara un poder especial, escribe una carta al emperador esgrimiendo su condición de pastor de su alma: «Todas las personas que están bajo vuestra soberanía romana sirven a vos, su emperador y príncipe del mundo. Pero vos mismo servís al Dios omnipotente y a la santa fe» (*Ep.* 72,1)[13]. Con eso está dicho todo. «Me sorprende que algunas personas hayan podido pensar que tú estás obligado a devolver sus altares a los dioses paganos» (*Ep.* 72,3)[14]. El emperador es cristiano y, como tal —con independencia de lo que puedan desear los asesores políticos—, debe defender también en el imperio la causa de la fe. No le está permitido ni siquiera revocar un paso dado ya en ese sentido. Después de que Ambrosio, a petición suya, recibiera un ejemplar de la solicitud, la refutó de nuevo detalladamente en un segundo escrito destinado al público. Ahí, se pone hasta cierto punto en la posición neutral de sus adversarios, aunque, como es natural, no se puede hablar de que las religiones gozan de los mismos derechos. Pero precisamente así tiene él la posibilidad de rechazar con especial eficacia las acusaciones de los paganos. La Iglesia no tiene por qué rehuir que se comparen sus derechos con los de los adversarios. Si ellos se quejan porque había sido retirado el altar, ¿qué deben decir entonces los senadores cristianos a los que se quiere obligar de nuevo a participar en un sacrificio a los ídolos? Si ellos se quejan de la falta

[13] OOA 21,38.
[14] OOA 21,38.

de dinero para sus pocos sacerdotes y vestales, ¿qué decir de los innumerables clérigos y monjas cristianos que no reciben ni una peseta de los caudales públicos y ni siquiera están autorizados a aceptar herencias? De hecho, la Iglesia, expandida durante las persecuciones, seguía viviendo entonces, básicamente, de sus propios recursos, mientras que el sistema cultual antiguo, conectado desde un principio con el sistema político, estaba condenado a muerte por su propia naturaleza. Por supuesto que Ambrosio protestó también contra la creencia supersticiosa de una supuesta cólera de los dioses, y declaró —contra su estilo habitual— que los éxitos y fracasos políticos nada tenían que ver con la cuestión de la religión. En un excurso interesante dedicado a la teología de la historia, sostiene que el progreso es el auténtico poder que mueve a la naturaleza y a la historia y se mofa de las quejas retrógradas del Senado romano. En realidad, Roma no es una anciana y no se avergüenza de cambiar a mejor. «Sólo esto», dice ella, «he tenido hasta ahora en común con los bárbaros: que no había conocido aún a Dios» (*Ep.* 73,7)[15].

También Ambrosio suministró con su respuesta una obra maestra, más popular y áspera, en lo concreto mucho menos ponderada y pulida que la refinada obra artística de sus adversarios, cuyo *pathos*, atemperado con elegancia, resulta especialmente excitante; pero, en cambio, es tanto más vigorosa y refrescante en lo que Ambrosio tiene que decir y dice realmente, sustentado por el poder de convicción de una determinada fe plenamente segura de sí misma y del poder victorioso de sus razones. Ambrosio lo presentó más tarde como si hubieran sido sólo las razones espirituales las que inclinaron la balanza: «Como un Daniel», el joven emperador se levantó contra sus asesores y

---

[15] OOA 21,66.

sentenció con la fuerza del Espíritu Santo (*De obitu Valentiniani* 19)[16]. Pero, sin duda, estamos aquí ante una «escena ideal». En realidad, también los varones del consejo asesor debieron de haber estado decididos a ceder. No se puede pasar por alto el énfasis con el que Ambrosio había hecho referencia, entre otras cosas, al co-emperador Teodosio, cuya actitud hostil a los paganos era suficientemente conocida (*Ep.* 72,12)[17]. Pero fue más allá: «En todo caso», se dice en su primera carta dirigida a Valentiniano, «si se toma una decisión en otro sentido, nosotros los obispos no podemos aceptarla o pasarla por alto como si nada hubiera ocurrido. Eres muy libre de venir a la iglesia, pero no encontrarás allí al sacerdote; y, si lo encuentras, te hará la oposición» (*Ep.* 72,13)[18]. «No estamos en grado de entrar en comunión con un pecado ajeno» (*Ep.* 72,14)[19]. Eso equivalía a amenazar con la excomunión y el Gobierno no podía arriesgarse en ese momento a una lucha con la Iglesia, como tampoco podía molestar a los paganos. Ambrosio se salió con la suya, pero de seguro que eso no hizo que los sentimientos de los varones principales fueran amistosos respecto de él. Ya al año siguiente tuvo la oportunidad de comprobarlo.

La última reacción del arrianismo infiltrado a través de los godos que Ambrosio hubo de superar es, vista en el conjunto de la evolución eclesiástica, casi insignificante. Ningún movimiento religioso fuerte lo sustenta y carece de fuerza popular. Los partidarios extranjeros de la vencida herejía iliria, que se agrupan a la sombra de la pequeña corte de Milán, ya no pretenden, como antes, dominar en la Iglesia; lo único que quieren es conseguir el derecho de

---

16 OOA 18,174.
17 OOA 21,44.
18 OOA 21,44.
19 OOA 21,46.

existencia de su grupo eclesiástico especial y, para ello, confían plenamente en la ayuda del poder del Estado. Pero precisamente así la confrontación resulta importante desde otro punto de vista. La lucha eclesiástica del año 385-86 pone a prueba la resistencia y solidez del nuevo sistema, que ya no tolera una relajación o ruptura de su orden dogmático. Y también el poder imperial se topa aquí con un límite que él había trazado otrora llevado por su propia plenitud de poder, pero que ahora no puede traspasar. Ambrosio encarna el nuevo orden. Él lo defendió contra la corona e inmediatamente llevó la lucha hasta el extremo sobre los últimos principios teológicos y de derecho eclesiástico. Ahí se compendia su permanente significación.

Sin duda, los comienzos del conflicto no derivan de un plan grandioso de política eclesiástica, sino tan sólo de los deseos particulares de una personalidad concreta, de la temperamental Justina, madre del emperador, acostumbrada a mandar. La esposa de Valentiniano I vivía aún —en lo teológico y en lo político— en las concepciones del tiempo pretérito. Graciano, bajo cuyo reinado había comenzado el vuelco, quiso mantener alejada de los asuntos del Estado a su madre. Ya se había producido un choque entre ella y Ambrosio, con motivo de la elección del obispo de Sirmio, y Ambrosio había resultado vencedor entonces. También en los comienzos de Valentiniano II se vio obligada a pasar a un segundo plano. Pero fue precisamente ella la que hubo de pedir apoyo a Ambrosio en una escena humillante. Por fin, Justina se veía ahora libre para poder promover, al menos en el entorno de su propia corte, aquellas visiones eclesiásticas que le parecían las correctas. Mercurino, el capellán ilirio de su corte, había sido elegido para obispo antiniceno de Milán y tomó luego el significativo nombre de «Auxencio». El emperador era un niño que se plegaba a los deseos de ella y las gentes

de la corte estaban tan enrabietadas por la actuación asertiva de Ambrosio que ella concibió la idea de procurarle una humillación. Se podría calificar de modesta la exigencia que le fue formulada en la primavera del 385: debía ponerse a disposición de Auxencio una pequeña iglesia situada fuera de los muros de la ciudad. Recordemos que Ambrosio había tenido que tolerar pocos años antes una medida similar del emperador Graciano. Pero los tiempos habían cambiado desde entonces y ahora él se negó en redondo a secundar la petición que le formulaban. Ambrosio sabía que la opinión pública, es decir, todo el pueblo católico de Milán, compartía sus convicciones y que formaba una piña con él. Y se pregunta: ¿Cómo un sacerdote de Dios podría entregar el templo de Dios a lobos heréticos? Él mismo describió la dramática escena en la que se desarrolló la confrontación. Se le había ordenado que se presentara personalmente en el consejo de Estado para negociar el trasvase. Allí no se amedrentó y plantó cara a los poderosos y «con la firmeza de un sacerdote», siguió sosteniendo que su causa era justa. De pronto, fuera estalló un tumulto: el pueblo, informado de los acontecimientos, afluyó en tropel al palacio y la guardia se vio impotente para repelerlos. Todos estaban dispuestos a «dejarse matar por la fe de Cristo». Asustado, el emperador desistió de su exigencia. Y se ven obligados a pedir a Ambrosio que amanse a la multitud, cosa que logra sin mayor esfuerzo. Así, pareció que el asunto había terminado felizmente, pero, en realidad, como Ambrosio lamenta, acababa de despertarse la «rivalidad» contra él (*Serm. Aux.* 29)[20]. Ni la emperatriz ni el Gobierno estaban dispuestos a aceptar tal derrota. La corte se alejó por largo tiempo de Milán. Pretendían preparar algo mejor el ata-

[20] *Ep.* 75a,29: OOA 21,130.

que y, sobre todo, pergeñar una base jurídica para llevarlo a cabo.

En enero del año 386 vio la luz un edicto imperial que concedía a todos los confesores de la fe abrazada bajo Constancio, de feliz memoria, es decir, de la antinicena teología de Auxencio, el derecho a celebrar reuniones públicas. Pero aquellos que pensaran «ser los únicos en tener la posibilidad de tales reuniones» fueron amenazados con la muerte como instigadores de sedición, violadores de la paz de la Iglesia y ofensores de su Majestad (*Cod. Theol.* XVI 1,4). Según eso, parecía que el Gobierno quería renunciar a la unidad de la Iglesia imperial, pero esta reglamentación del todo novedosa llevaba aparejadas sanciones cuya dureza dejaba muy atrás a todo lo conocido hasta entonces. El funcionario responsable se negó significativamente a redactar la ley y, en consecuencia, perdió su puesto. Con todo, no es lícito tomar al pie de la letra el edicto. En realidad, lo único que pretendía era procurar a Mercurino Auxencio el deseado reconocimiento oficial y las exageradas amenazas del parágrafo segundo tenían como punto de mira a un solo hombre, a Ambrosio, al que creían poder intimidar. Con todo, en un principio nadie podía saber hasta dónde llevaría realmente un ataque inicialmente tan amenazador. Ambrosio comprendió que, en aquella situación, sólo el coraje y una firmeza de hierro podían salvarle a él y su causa y tomó sus medidas en consecuencia.

A fin de no tener que pechar con la tempestad él solo, Ambrosio reunió enseguida a un pequeño círculo de obispos limítrofes que se pusieron de su lado haciendo alarde de considerable valor y, a su vez, le instaron unánimes a mantenerse firme. Cuando, poco antes de la Pascua, el emisario imperial exigió de nuevo la entrega —ahora no se trataba ya de la Basílica Porciana, situada fuera de las murallas de Milán, sino de la Basílica nova, mayor y ubicada

dentro de la ciudad—, Ambrosio ordenó que fuera ocupada por el pueblo, mientras que él mismo se retiró a la Basílica Porciana. Mediante sermones, alocuciones y cánticos religiosos se fomentó el entusiasmo y la cohesión de la comunidad. Ambrosio repartió piezas de oro entre la multitud adicta a él, y después de que —en contra de los deseos e indicaciones de él— fuera apaleado en plena calle un presbítero arriano, ningún partidario de Auxencio se arriesgó a aparecer más en público. Toda la ciudad, incluidos los maleantes, tomó partido por Ambrosio. A pesar de la guardia que montaban los soldados, el pueblo acudió en masa a la iglesia. Fueron días de gran entusiasmo y de pasión, vividos, entre otros, por el joven Agustín, y que quedaron grabados para siempre en el recuerdo de los participantes. Los sucesos de aquellos días eran inauditos para la sociedad de finales de la Edad Antigua. ¡Cuán lejos quedaban los días en los que se exhortaba a la población de una ciudad a que actuara bajo su propia responsabilidad política!

Por supuesto que Ambrosio fue el alma y centro de la resistencia. Pero él pasa externamente a un segundo plano y deja que «la comunidad» actúe. «Yo no he soliviantado al pueblo», afirmará Ambrosio; «Dios sabrá, no yo, cuándo quiere calmarlo de nuevo» (*Ep.* 74,10)[21]. Nadie se resistirá al poder estatal si fuere aplicado, pero hay muchas menos posibilidades de ceder ante la injusticia o de aprobarla. Ambrosio no se cansa de repetir que está dispuesto a ir al martirio: Cristo quiere el sufrimiento de sus discípulos y «sé que cuanto yo deba soportar lo aguantaré por Cristo» (*Serm. Aux.* 1)[22]. Ambrosio sabe muy bien que, en su situación, todo depende de mantener la lucha en esta

[21] OOA 21,92.
[22] *Ep.* 75a,1: OOA 21,114.

línea espiritual; un levantamiento violento hubiera tenido consecuencias funestas. Por el contrario, la disposición general a padecer es su arma auténtica. Se nos acusa, dice él, de un comportamiento «tiránico»; ahora bien, «nosotros tenemos nuestra tiranía: la tiranía del sacerdote es su debilidad; "porque cuando me siento impotente, es cuando más fuerte soy", dice el Apóstol (2 Cor 12,10)». Con ello, Ambrosio hizo un descubrimiento para el que se remite, equivocadamente, a Pablo: la resistencia pasiva, ejercida por primera vez aquí a gran escala, seguirá siendo en adelante el arma más importante de la Iglesia en las confrontaciones con el poder del Estado. En efecto, es un arma que Ambrosio manejó de forma calculada y que, en el espacio del despotismo de la romanidad antigua, le abría posibilidades de propaganda pública. Pero este arma necesita de la comunidad en cuyo provecho se quiere utilizar. Requiere una gran medida de disposición al sufrimiento y energía moral y del que quiere manejarla, exige un coraje extraordinario e inquebrantable sangre fría.

Por lo demás, Ambrosio no ahorra ataques virulentos a los herejes, «que hacen causa común con el poder imperial» (*Exp. Luc.* VIII 17)[23]. Auxencio aparece como tremebundo bárbaro «escita» que quiere llevar de acá para allá a la Iglesia cual si de una caravana se tratara (*Ep.* 74,12)[24] y la enfurecida fémina, la emperatriz, asume el rol de una Eva seductora, de una Herodías o de una Jezabel.

En tales circunstancias era impensable que el Gobierno se lanzara a un ataque directo a las iglesias ocupadas por el pueblo. Por eso, las autoridades buscaron otro camino. Poco antes del Domingo de Ramos se presentó ante Ambrosio Dalmacio, tribuno imperial, que comenzó por

[23] OOA 12,296; BAC 257,484.
[24] OOA 21,92.

expresar su extrañeza de encontrarlo aún allí; le dijo que hacía tiempo que querían haberlo desterrado. A continuación, le invitó, en nombre del emperador, a acudir al palacio imperial para mantener negociaciones. Añadió que el litigio con el antiobispo debía terminar ya y que Auxencio había elegido ya a sus jueces (obviamente se trataba de personalidades importantes de la corte, entre ellos algunos paganos), y que asistía a Ambrosio el mismo derecho y que si no estaba dispuesto a llegar a un arbitraje, debía abandonar voluntariamente el campo; que el carruaje estaba dispuesto, que podía viajar bajo cobertura segura, y que no se le tocaría ni un cabello. El Gobierno, pues, se dejaba de medias medidas e iba a por todas. Había una cosa clara: Ambrosio podía no aceptar el ofrecimiento de un arbitraje en la corte sin dar por perdida su causa; eso es lo que dejaba entrever la propuesta alternativa de una retirada voluntaria. Pero ¿cómo podía evitar dar la impresión de no querer reconciliarse y de desobediencia abierta si no consentía en un procedimiento que aparentaba ser tan justo y condescendiente? Ambrosio recurrió de nuevo a la pluma y respondió en una de sus grandes cartas políticas dirigida directamente a la persona del «clementísimo emperador y santísimo Augusto Valentiniano». Comienza por describir en pocos trazos la situación y el orden jurídico reinantes. Ambrosio alude hábilmente a Valentiniano I. Se cuenta que ese emperador había rechazado siempre sobrepasar los límites de su cometido político. «En asuntos de fe y en cualquier cuestión relacionada con la constitución de la Iglesia sólo puede emitir un juicio una persona que esté llamada a ello por su cargo y legitimada jurídicamente; en otras palabras, los obispos sólo pueden ser juzgados por obispos» (*Ep.* 75,2)[25]. Nadie obliga al pueblo a

[25] OOA 21,106.

estar con Ambrosio; el pueblo, de forma espontánea, se ha decidido por él como su obispo legítimo y por la causa de la fe (*Ep.* 75,6s)[26]. Ante esa actitud, Ambrosio no puede someterse a un arbitraje político ajeno; a la sombra de la nueva ley antinicena, eso sería ahora toda una farsa. Auxencio puede ser obispo allí donde se le tenga por tal. Por lo demás, si el emperador no fuera tan joven vería «qué clase de obispo es aquel que deja que los laicos decidan sobre su derecho sacerdotal» (*Ep.* 75,5)[27]. Dicho sea todo esto con el mayor respeto y con el mayor aprecio de la Majestad imperial. Ambrosio, recordando su pretérita actividad como emisario, cierra la carta con las siguientes palabras: «No he aprendido a sostener en el consejo de Estado otra cosa que vuestro interés. Yo no soy un cortesano y no puedo mantener luchas diplomáticas en el palacio» (*Ep.* 75,20)[28].

Como se ve, se complementa y completa ahora la inviolabilidad dogmática de la Iglesia mediante la afirmación —exigida por su naturaleza jurídica— de la necesaria independencia de su clero. Esto es un resultado importante de la lucha que había comenzado como litigio por la posesión de un edificio eclesiástico concreto. El principio no va contra la comunidad como tal, porque, por el estado de cosas, cabe presuponer que se estaba de acuerdo con ella. Por tanto, para la fundamentación tampoco se requiere un derecho divino especial ni, sobre todo, recurrir al Antiguo Testamento. El obispo es, sencillamente, el representante competente, elegido y autorizado de su Iglesia. Si no se respeta su derecho y su independencia, entonces eso de la «libertad» de la Iglesia es un término engañoso y una pura ilusión. Vistas así las cosas, la exigencia clerical frente al poder estatal es sencillamente necesaria y lógica.

26 OOA 21,108.
27 OOA 21,108.
28 OOA 21,114.

Pero eso significa que también el poder imperial está limitado por el derecho de la Iglesia. Se dice con razón que los palacios pertenecen al emperador, pero no las iglesias (*Ep.* 76,19)[29]. Él, como cristiano, está dentro de la Iglesia y no por encima de ella. En la Iglesia los obispos suelen juzgar sobre el emperador y no el emperador sobre los obispos (*Ep.* 75,4)[30]. Por consiguiente, cuando la Iglesia llama al emperador «hijo de la Iglesia»—Ambrosio acuña una nueva fórmula que ya no se perderá—, ese título no es una ofensa para él, sino un honor (*Serm. Aux.* 36)[31]. De ese modo, Ambrosio, mucho antes que todos los papas, enseña y propugna la nítida separación «occidental» de los «poderes» y lo hace con plena conciencia de su fundamental importancia.

Estas ideas aparecen en él en un trasfondo aún más amplio. Ambrosio no se conforma con asegurar la independencia de la Iglesia, sino que, más bien, afirma de modo totalmente general la vinculación moral y jurídica de todo poder, también del imperial. Sin duda, hay quien le asegura «que al emperador le está permitido todo y que todo está a su disposición» (*Ep.* 76,19)[32], pero esta afirmación tentadora es equivocada. De suyo, también el emperador está obligado a atenerse al derecho; de suyo, tampoco al emperador le está permitido apoderarse de la choza más pequeña contraviniendo el derecho; sólo que, en tales casos, uno se ve obligado a soportarlo aunque no pueda aprobarlo (*Serm. Aux.* 33)[33], mientras que el derecho de Dios es inviolable y la vigencia de la obediencia a la fe es absoluta. En el fondo, Ambrosio sigue pensando en clave

[29] OOA 21,146.
[30] OOA 21,108.
[31] *Ep.* 75a,36; OOA 21,136.
[32] OOA 21,148.
[33] *Ep.* 75a,33; OOA 21,134.

republicana. Como entiende y defiende su propia posición y responsabilidad en la Iglesia según el espíritu del antiguo funcionario romano, no concibe el derecho de la monarquía —cuya simple existencia es hasta cierto punto señal de la decadencia política (*Exam.* V 52)[34]— en clave despótica o «bizantina», pues, en el caso contrario, ella se convertiría en «tiranía». En efecto, cabe decir que similares concepciones y recuerdos clásicos aparecen también en otros lugares de la tradición retórica como frase inocua y, por principio, son próximas a Ambrosio debido a su cuna y a su educación aristocrática romana. Pero decisivo para la gravedad de la exigencia es que ahora pueden ser pronunciadas en el nombre de Dios y están protegidas por sus mandamientos. Por algo está en la Biblia la historia de la viña de Nabot (1 Re 21). La palabra de Dios hace que el ideal no obligatorio se haga realidad vinculante para el eclesiástico. «La ley de Dios nos ha enseñado qué tenemos que hacer; las leyes humanas no pueden enseñarlo. Cierto que ellas consiguen por la violencia que las almas cobardes cambien de parecer, pero no pueden donar la fe» (*Ep.* 75,10)[35]. «Apoyándome en la confianza en Dios, no temo deciros, emperador, qué es recto en mi opinión» (*Ep.* 10,1)[36]. Pero tales declaraciones no están respaldadas por la convicción privada de una persona, sino por la viva realidad social de la Iglesia.

El Jueves Santo del año 386 el Gobierno se decidió a poner fin a aquel litigio negativo. Sin cantos y sin ruido fueron retirados de la basílica sitiada los pendones imperiales, se revocaron las penas impuestas y se dejó libres a los encarcelados. No quedaba otra salida. Incluso los soldados, a los que Ambrosio apostrofó directamente, aban-

[34] OOA 1,300-302.
[35] OOA 21,110.
[36] OOA 21,224.

donaron sus puestos y se pusieron de parte del pueblo fiel. Concluyeron las luchas enervantes cuando algunas semanas después, con motivo de la consagración de una iglesia recién construida, se encontraron reliquias, gigantes decapitados, «como sucedía en los viejos tiempos» (*Ep.* 77,2)[37]. Los santos Gervasio y Protasio fueron llevados en triunfo a la basílica que pronto se llamaría «ambrosiana» y fueron sepultados allí solemnemente. Vinieron después los esperados milagros y curaciones. Ambrosio tenía la dirección en su mano y su sermón solemne encauzó el entusiasmo general en la dirección deseada: «Ved todos: éstos son los aliados que me busco... He logrado que tales hombres estén de tu lado, oh pía comunidad. Hombres que son útiles para todos y que a nadie dañan... Señor Jesús. Gracias te sean dadas porque en tal tiempo has hecho renacer el fuerte espíritu de los santos mártires. Pues tu Iglesia pide más que nunca tu protección» (*Ep.* 77,10)[38]. La tensa situación no se prolongaría por mucho tiempo. Una guerra civil entre los emperadores occidentales, que Ambrosio había intentado impedir sin conseguirlo, obligó a Valentiniano II a emprender la huida. Y, tras la caída del usurpador, Teodosio, el vencedor, se convirtió prácticamente en el soberano de todo el imperio. En tensa colaboración con él se desarrolló el trabajo de Ambrosio durante los siguientes años.

Teodosio el Grande no era sólo un insigne general, sino también, como soberano, una personalidad autónoma y de no poca importancia. Fue el primer emperador que, por propia iniciativa, había echado mano del ideal de una Iglesia imperial marcada por lo dogmático y lo había realizado ya en Oriente. Esa política casaba, al mismo

[37] OOA 21,154-156.
[38] OOA 21,160.

tiempo, con su espiritualidad personal, profundamente católica. Pero las cambiantes circunstancias cotidianas le obligaron también a proceder con elasticidad y a tener consideración con los grupos contrarios. De suyo, Ambrosio era comprensivo con tales dificultades. A pesar de todo, era inevitable que los intereses estatales del emperador y los intereses eclesiásticos que él representaba no atravesaran por ocasionales fases de tensión y que entonces se enturbiara el buen entendimiento mutuo. Ni Ambrosio ni su tiempo conocen una separación entre la responsabilidad política y los deberes religiosos personales del soberano y ven en la defensa y promoción de la Iglesia, en toda circunstancia, un deber impuesto por la fe. Durante los años 388-391, Teodosio residió preferentemente en Milán. Resulta apasionante seguir al detalle los avatares de las relaciones entre ambos hombres durante esos años. Aquí nos limitaremos a los ejemplos más conocidos, básicamente importantes.

También Teodosio, como nuevo señor de Roma, se encontró con la cuestión de si debía conceder de nuevo a la ciudad la suprimida subvención para el culto. El Senado había presentado otra vez su vieja petición. «Yo no dudé», dice Ambrosio, «en exponer al benignísimo emperador, de modo público y directo, mi propio punto de vista» (*Ep.* 10,4)[39]. Por su dilatada prehistoria, el asunto amenazaba con convertirse en una cuestión en la que se jugaba el prestigio de la Iglesia, por lo que ya no era posible ceder en ese punto. Ambrosio dio a entender que, en caso de necesidad, estaba dispuesto a llegar hasta el final. Y, para emitir una señal de advertencia, permaneció alejado de la corte durante algunos días, hasta que se decidió el asunto de acuerdo con su parecer.

---

[39] OOA 21,226.

De manera aún más dramática discurrió otro conflicto. En el extremo oriente del imperio, el obispo de Calínico provocó un tumulto, e hizo que unas bandas de monjes quemaran la sinagoga local. Teodosio, irritado en extremo, juró que vengaría de manera adecuada la violación de la paz y dispuso que se reconstruyera el edificio a costa de los culpables. Pero Ambrosio protestó de nuevo. Declaró que sería impío conceder tal triunfo a los judíos abandonados por Dios. «¿Qué es más importante: el concepto del orden o el interés de la religión?» El derecho penal no puede prevalecer sobre el precepto de la religiosidad (cf *Ep.* 74,11)[40]. Como Teodosio siguiera dudando, Ambrosio le interpeló durante el culto, en presencia de la comunidad. El obispo se negó a continuar la misa hasta que el emperador no le prometiera expresamente que revocaría su orden. Profundamente irritado, Teodosio dispuso que en adelante no se diera a Ambrosio información alguna sobre las negociaciones en el consejo de Estado (*Ep.* 11,2)[41].

Pero Ambrosio no siempre aparece en un papel tan cuestionable. Hay casos en los que ejerce su cargo menos como político eclesiástico que como auténtico pastor de almas y llama al orden al emperador como «hijo de la Iglesia». La famosa penitencia eclesiástica se encuadra en este contexto. Para vengar un motín sangriento en la macedonia ciudad de Tesalónica, Teodosio se las arregla para hacer que varios miles de habitantes acudan al teatro sin sospechar nada. Luego ordena que los soldados hagan una escabechina (390). Incluso en aquella época habituada a castigos brutales, el baño de sangre provocó el estupor general. Teodosio mismo se arrepintió demasiado tarde de la orden dada y trató vanamente de revocarla. El hecho se

---

40 OOA 21,92.
41 OOA 21,232.

había consumado ya. Teodosio pertenecía a la «comunidad» de Ambrosio. ¿Qué postura debía tomar éste ante lo ocurrido? Se sabía que Ambrosio solía tomar muy en serio la obligación de hacer penitencia después de haber cometido un crimen. ¿Era posible perdonar un espantoso asesinato masivo porque se había llevado a cabo ejerciendo el poder imperial? Por entonces, sólo existía aún la penitencia pública; en casos de asesinato, la penitencia solía durar toda la vida, al menos durante años.

Primero, Ambrosio dejó que transcurrieran unos días durante los que él se ausentó de Milán y se aseguró de nuevo la aprobación de sus colegas vecinos. Luego escribió a Teodosio una carta, de su puño y letra, como él enfatiza, para que no tuviera necesidad de que se la leyera un tercero. Como de costumbre, también este escrito está redactado con la máxima ponderación y ajustado a la persona del destinatario. Cabría decir que era un documento «político». Pero aquí todo está gobernado por la voluntad de enfatizar el sentido religioso de la exigencia de la penitencia y de hacer teológicamente comprensible la imposibilidad de saltarse los mandamientos divinos. Ahí se establece con toda seriedad la relación entre la severidad de la «ley» y el consuelo del «Evangelio». Dios es misericordioso y no abandona al pecador, pero le perdona el pecado sólo si éste se arrepiente de veras y está dispuesto a cargar con las consecuencias. «Sólo con lágrimas y penitencia podemos reaccionar ante nuestro pecado» (*Ep.* 11,11)[42]. Y no se puede cambiar nada de este orden de Dios. No se trata ahora de lo que Ambrosio quiera o deje de querer. «Como es obvio, yo preferiría contar con el favor imperial y actuar conforme a tus deseos, pero el asunto no lo con-

[42] OOA 21,236.

siente» (*Ep.* 11,15)[43]. «Si el sacerdote no dice la verdad al que yerra, éste morirá en su culpa y el sacerdote será merecedor de castigo por no haber exhortado al descarriado» (*Ep.* 11,3)[44]. Pero tampoco es cuestión de destrozar el prestigio del emperador. También éste es una persona y puede caer en la tentación. Y en ese caso tiene que imitar lo que el rey David o el piadoso y poderoso Job hicieron antes que él. Si lo hace, se pondrá a la altura de los antiguos devotos, como Ambrosio imita a los antiguos profetas (*Ep.* 11,16)[45]. «Es justo el que se acusa cuando peca, no el que trata de alabarse» (*Ep.* 11,15)[46]. Si el emperador es cristiano, no hará el intento vano de disculpar su trasgresión. Él mismo debe decidir qué le conviene. Pero si él se resiste, Ambrosio no podrá ofrecer en adelante sacrificio alguno por él en la iglesia. «Si crees, sígueme; digo: si crees, acepta lo que digo. Si no crees, perdona lo que te hago. Yo debo dar gloria a Dios» (*Ep.* 11,17)[47].

Las palabras que Ambrosio utiliza son de una claridad meridiana: amenaza con la excomunión al emperador. Pero lo hace no violando la obediencia del súbdito y facilitando lo más posible el paso al emperador. Teodosio se encontraba en una situación comprometida y se sometió. Con todo, parece que no lo hizo sólo forzado por la necesidad, sino que aceptó internamente la penitencia. Consta que, al menos, una vez se presentó sin el ornato imperial, como penitente, en la iglesia, en la que, como era la costumbre, reconoció su culpa ante la comunidad congregada. No se puede ver ahí un primer «Canosa». Pero los con-

43 OOA 21,238.
44 OOA 21,232.
45 OOA 21,240.
46 OOA 21,238.
47 OOA 21,240.

temporáneos vieron en ello otra cosa que la posterior leyenda medieval, que también deformó a su antojo las circunstancias externas: nada de sometimiento del poder civil, nada de triunfo de la soberanía sacerdotal, sino un suceso clerical y una decisión de conciencia del emperador, que se honraba a sí mismo al reconocer la inviolabilidad de los mandamientos de Dios. Vista así, la penitencia eclesiástica de Teodosio es el punto final del continuado proceso de cristianización del imperio, iniciado con Constantino el Grande. Ahora, la Iglesia ha dejado de ser simple instrumento o beneficiario del poder gobernante. Ella lo ha interiorizado y no tolera que se violen públicamente sus principios morales, como tampoco consiente que se niegue su precepto dogmático.

Esta penitencia eclesiástica restableció las buenas relaciones personales entre Teodosio y Ambrosio. Cuando, en el año 391, el emperador partió para Oriente, dejó en Italia a Ambrosio como su hombre de confianza. Y éste no le defraudó. Poco tiempo después, se levantó en las Galias un usurpador no reconocido por Teodosio. Trató de sintonizar con Ambrosio y de ganárselo para su causa. Resulta entretenido ver cómo éste, sereno y discreto, supo escapar a todo intento de aproximación, y sólo lo rechaza de forma abierta cuando puede fundamentar eclesiásticamente la repulsa. Más tarde, para evitar encontrarse personalmente con el usurpador que iba a guerrear contra Teodosio, se marchó a Florencia. Y estuvo todo un año sin ver a su comunidad de Milán. Corrió contento al encuentro de Teodosio tras la victoria de éste y sus súplicas mitigaron la suerte de los vencidos. Y el emperador declaró públicamente haberse salvado «por los méritos y oraciones» de este obispo (*Vita* 31)[48]. Falleció poco después y Ambrosio

---

[48] Paulino Diácono, *Vit. Ambr.* 31; PL 14,38.

pronunció la oración fúnebre. En ella celebra de nuevo al soberano difunto como modelo de príncipe verdaderamente grande y piadoso y no desaprovecha la ocasión para pedir a los soldados que sean fieles a los hijos de Teodosio. Pocas semanas más tarde salió un edicto en el que los nuevos gobernantes señalaban que estaban determinados firmemente a no quitar a la Iglesia nada de sus derechos, sino a emplear todas sus fuerzas para aumentar en el futuro el profundo respeto a ella.

Así, Ambrosio pudo sentir que había llegado a la meta con lo que había pretendido y conseguido durante su vida en lo tocante a la política eclesiástica. Luego le vemos trabajar de forma incansable como predicador y maestro, como escritor de temas teológicos y como director espiritual de cuantos acuden a él, a veces desde lejos. Su secretario Paulino, que escribirá más tarde la biografía de Ambrosio a instancias de Agustín, asegura que, tras su muerte, cinco obispos no habrían sido suficientes para llevar a buen puerto la catequesis bautismal que Ambrosio había impartido hasta entonces sin ayuda de nadie. Ambrosio contrajo la enfermedad mortal cuando retornaba a casa de una consagración episcopal celebrada fuera de Italia. Le suplicaban que pidiera por su restablecimiento, pero él rechazó el consejo: «He vivido entre vosotros de modo que no deba avergonzarme de seguir viviendo, pero tampoco temo a la muerte, pues tenemos a un buen Señor» (*Vita* 45)[49]. Con voz casi imperceptible comunicó sus últimas disposiciones: el «buen anciano» Simpliciano, que le había instruido para el bautismo, debería sucederle como obispo de Milán. Ambrosio pasó sus últimas horas de vida haciendo oración con los brazos extendidos en forma de cruz. Inmediatamente después de recibir por úl-

[49] Paulino Diácono, *Vit. Ambr.* 45; PL 14,43.

tima vez el cuerpo del Señor falleció el 4 de abril del 397. Recibió sepultura en la Basílica ambrosiana. Se cuenta que el todopoderoso Estilicón habría dicho entonces que la muerte de aquel grande ponía en marcha el ocaso de Italia. Ambrosio no tuvo que pasar por el mal trago de vivir el derrumbe del imperio que había sido su mundo y al que él había servido a su manera también como obispo. Sólo la Iglesia del Imperio, tal como él la había querido y construido, perviviría también en un mundo cambiado.

Quien quiera entender y enjuiciar a Ambrosio no puede pasar por alto el rasgo político-pragmático de su carácter. Ambrosio se sabe llamado por Dios a salvaguardar los intereses de su Iglesia y cumple esa obligación con el talante con el que sólo un funcionario o un hombre de Estado se comporta respecto de éste. En ese punto no hay problemas para él. Pero se equivocaría de medio a medio quien quisiera tener a Ambrosio sólo por un político que pasó de la política a la política eclesiástica por pura casualidad. Las metas a las que Ambrosio quiere servir de verdad y que lo marcan en lo más profundo no están en el espacio de este mundo; le son dadas moral y espiritualmente. Cuando él ensalza la gloria de la Iglesia, cosa que sucede con mucha frecuencia, no piensa en su forma y constitución externas, sino en su misteriosa naturaleza espiritual. La Iglesia es la Esposa de Cristo, la Ciudad Santa de Dios. Ella es el receptáculo de los pueblos, al tiempo que vive en cada alma devota. Nunca la compara como organización con el Estado. El pueblo de la Iglesia no es un pueblo como los egipcios, los judíos o los árabes son un pueblo. Su ser alcanza la presentación máxima en el culto divino. Bajo Ambrosio, la Iglesia milanesa alcanza una vida litúrgica cada vez más rica. En sus predicaciones y escritos él trata de explicar el sentido de cada uno de los usos. Ambrosio es un teólogo fértil de los sacramentos y sacra-

mentales, el primer defensor decidido de una misteriosa doctrina de la consagración para la eucaristía, que, sin embargo, él jamás desarrolla ante oídos profanos.

Pero la Iglesia no existe sólo por los «misterios». Ante todo, ella debe proclamar la «fe» y enseñar a los hombres a conocer la santa voluntad de Dios. Él nos ha salvado en Cristo y nos perdona nuestra culpa. Y exige que también nosotros perdonemos y que, como cristianos, llevemos una vida de disciplina y santificación estrictas. La Iglesia y *los cristianos tienen también una tarea social. Deben* ayudar a que los oprimidos del mundo vean respetados sus derechos y a colaborar con todas sus fuerzas para que decrezca la penuria de los pobres. Es constante la exhortación para que los ricos ejerciten la beneficencia. Ambrosio predica siempre, primero, con el ejemplo. En los tiempos de necesidad provocados por el ataque de los godos, no tiene inconveniente alguno en ordenar que se fundan los objetos preciosos de la Iglesia, sin hacer el menor caso de la crítica encarnizada (*De off.* II 28,136)[50]. Los pobres son el verdadero tesoro de la Iglesia; no es preciso que ella misma sea rica. Según las palabras de Jesús, el primer deber del cristiano es sostener a sus propios padres; luego vienen los pobres y, en tercer lugar, también el sacerdote puede recibir su parte. Se exige compasión, no sacrificios (*Exp. Luc.* VIII 79)[51].

En lo tocante a la política eclesiástica, Ambrosio, como todos los Padres latinos antiguos, es episcopalista; sostiene que el obispo elegido por el pueblo es el pastor supremo de su comunidad. Como tal, colabora, sin duda, con los obispos de su región y, por supuesto, reconoce las decisiones conjuntas tomadas en los sínodos; pero, por prin-

---

[50] OOA 13,260.
[51] OOA 12,350; BAC 257,523.

cipio, no admite que metropolitano o patriarca alguno mande sobre él. Como obispo de la principal ciudad del norte de Italia, Ambrosio ejerce sobre los obispos restantes sólo una autoridad moral. Considera que está en pie de igualdad con el Papa. Sin duda, la Iglesia de Roma es el punto de orientación dado para la unidad y comunión de la Iglesia en todo el mundo, pero esto no significa preeminencia jurídica. Con la mirada puesta en la ceremonia del lavatorio de los pies, habitual en Milán, dice Ambrosio: «Desearía seguir en todo a la Iglesia romana. Pero, al fin de cuentas, también nosotros tenemos nuestra sana mente humana y podemos retener con mejores derechos lo que se observa con más derecho en otra parte» (*De sacramentis* III 1,5)[52]. Al fin y al cabo, Pedro se distingue sólo por haber sido el primero en confesar a Cristo (Mt 16,16), pero eso no le dio derecho a preeminencia alguna: «Él ejerce el primado de la fe, pero no un primado de orden jurídico» (*De incarn.* 4,32)[53].

El documento clásico sobre la concepción que Ambrosio tiene del ministerio es su obra *De officiis ministrorum* (*Sobre las obligaciones de los servidores de la Iglesia*), conocido también por *De las obligaciones*. Utilizó como material alocuciones dirigidas a sus «hijos» clericales, a los clérigos de Milán. En cuanto a la estructura y al razonamiento sigue el modelo de la homónima obra de Cicerón, a la que a veces cita al pie de la letra. La primera «ética» cristiana, que expone este libro, quiere ser en un sentido similar ética civil, doctrina de las virtudes y manual del ministerio clerical, como Cicerón había desarrollado una ética filosófica para el ciudadano romano y para el hombre de Estado. También el hombre de Iglesia debe hacer

---

52 OOA 17,74.
53 OOA 16,394.

en todo instante lo correcto, lo útil y lo justo y mostrar al exterior un talante digno y serio. El clérigo no puede ser «vulgar», «porque ¿cómo puede uno tener prestigio ante el pueblo si no posee algo que lo distinga de la plebe?» (*Ep.* 6,2)[54]. En la medida de lo posible, sustituye los ejemplos históricos antiguos por otros cristianos y bíblicos, en especial del Antiguo Testamento. Pero sorprende con qué ingenuidad es presentado el libro como «cristiano» en contraposición a su predecesor filosófico. Ambrosio está tan arraigado en las tradiciones clásicas que todavía no capta su propia posición respecto de ellas. Con todo, en las leves desviaciones y añadiduras esporádicas se percibe la llegada de un nuevo espíritu que modifica interiormente la herencia. Ahora ya no se considera que la virtud es el bien supremo, sino la bienaventuranza eterna, que está en el futuro y en la comunión con Dios. Sus promesas abren la doctrina de los deberes como las bienaventuranzas son el pórtico que precede a los mandamientos del Sermón de la Montaña. El alma se distingue cada vez más del cuerpo y del mundo de lo visible; ella es la sede de la verdadera vida. Un excurso especial, que va más allá de Cicerón, se ocupa del valor del silencio. Ambrosio fue el primer hombre antiguo en dejar de leer en alta voz los libros y en leerlos en silencio y meditando. A decir verdad, él tenía una voz débil y, de ese modo, la cuidaba. Pero tras el nuevo ejercicio que él inauguró se esconde un cambio más profundo de la recepción literaria y del disfrute intelectual en general.

Por eso, hay que cuidarse de calificar, sin más, de «cristianas» las mutaciones no clásicas de la conciencia y del estilo espiritual, que apuntan hacia la Edad Media. Ellas son una característica de la época y, en Ambrosio, revelan

---

[54] OOA 19,66.

un condicionante neoplatónico. Pero el pensamiento religioso no se conforma con una «intelectualización» y espiritualización de la vida. Impulsado por el poder del ansia de salvación personal sobrepasa a la conciencia filosófica y toma las aseveraciones bíblicas del Cristo histórico como la auténtica realidad vital que salva y redime al hombre. La tradicional problemática psicológico-antropológica de la teología vétero-latina sobrepasa precisamente ahí su duro moralismo y legalismo. Ambrosio capta algo de lo que verdaderamente se quiere dar a entender con la libertad del espíritu, con la fe y con la gracia y con la inhabitación de Cristo en los creyentes. La venida de Cristo al mundo resulta estéril si él no penetra también en el corazón, «en mí vive y en mí habla» (*Exp. Luc.* X 7)[55]. Cristo ha de habitar en los sentidos humanos a fin de que desaparezca de ellos no sólo el pecado, sino el deseo de pecar (*Exp. Ps.* 118, IV 26)[56]. Dios hace a la voluntad receptiva y dispuesta al bien (*Exp. Luc.* I 10)[57]. Por eso «no quiero gloriarme de ser justo, sino que quiero gloriarme de que estoy redimido. No quiero gloriarme de estar libre de pecado, sino de que los pecados están perdonados». Cristo, que murió por mí, se ha convertido en mi intercesor. «La culpa ha traído más bendición que la inocencia: la inocencia me hizo engreído, pero la culpa me ha sometido de nuevo» (*De Jac.* 6,21)[58]. Si se comparan estas palabras con cualquier expresión de Cipriano uno siente enseguida los enormes descubrimientos hechos desde los tiempos de éste, y qué nuevos y poderosos desarrollos han sido puestos en marcha. Ambrosio leyó realmente a Pablo y nos encontramos ya muy cerca de Agustín. Cierto que en

---

[55] OOA 12,400; BAC 257,555.
[56] OOA 9,192.
[57] OOA 11,106; BAC 257,57.
[58] OOA 3,250.

un primer momento se trata sólo de expresiones esporádicas. Lo nuevo no representa en Ambrosio un punto del programa teológico; se hace presente de modo involuntario y permite que todas las concepciones tradicionales perduren a su lado. Pero precisamente ahí se percibe que se trata de experiencias auténticas en las que se alberga la fuerza para tocar y cambiar la verdadera vida religiosa.

Sus himnos son los que permiten acceder hoy directamente a Ambrosio. Aunque resulta casi imposible reconstruir su melodía original, esos versos siguen hablando inteligiblemente de la naturaleza y de la espiritualidad de este hombre. Porque Ambrosio fue un poeta; no en el moderno sentido subjetivo del término ni en el sentido de la poetización artística formalista de su tiempo, pero auténtica y casi arcaicamente original en la armonía de tarea y realización, de forma y contenido de la aseveración. Los himnos son los cánticos de su comunidad. La sensibilidad espiritual de la Iglesia latina antigua encuentra aquí, por primera vez, una expresión grande y fuerte, acorde con ella. A partir de ese momento, «ambrosiano» significa un arte poético entero y nuevo que sirve de pórtico a la himnología eclesiástica de la Edad Media. Los primeros himnos habrían nacido en los azarosos días de la lucha eclesiástica del 386, cuando fue necesario congregar y fortalecer espiritualmente con esas «canciones encantadoras» al excitado pueblo en las iglesias sitiadas. De modelo para la innovación sirvió quizás el canto comunitario de la Iglesia sirio-griega, tradicional desde hacía mucho tiempo. Pero Ambrosio consiguió algo que Hilario, también él un notable talento poético, había pretendido en vano: la auténtica popularidad y sencillez de la idea y la plena trasposición de la inspiración al sentimiento y al espíritu del lenguaje de la Iglesia latina. En cuanto a la forma, se trata siempre de versos clásicos perfectos que son agrupados ahora en estrofas de cuatro líneas. Pero evitan toda complicación y

así, el acento natural de la palabra coincide no rara vez con el acento del verso. Como las columnas de una basílica espaciosa e iluminada, las estrofas sencillas se agrupan en una marcha fija y expresan lo que cree y siente la comunidad católica. La confesión del Dios Trino se conjuga con diversos temas bíblicos y sintoniza con la vivencia de las horas del día y de su cambiante luz. En estos himnos viven una sencillez y una fuerza maravillosas. Nada menos que Agustín nos ha pintado cómo sus sobrios versos fueron capaces de derramar en su atormentado corazón (*Conf.* IX,12,32)[59] una dulce y nueva felicidad después de su bautismo. Y después de la muerte de la madre, el espasmódico dolor se mitiga una vez más con los sonidos del ambrosiano cántico de la tarde, que le lleva a derramar lágrimas liberadoras:

Dios creador del universo,
Rector del cielo que al día
Con la belleza de la luz revistes
Y la noche con el beneficio del sueño

Para que el reposo de los miembros
La fatiga libere
Las mentes cansadas eleve
Y las ansias afanosas disipe.

Transcurrido ya el día, al inicio de la noche,
Te elevamos plegarias de acción de gracias,
Cantando un himno
Para que nos ayudes a cumplir el voto.

De lo profundo el corazón te ensalce,
La sonora voz te resuene,

[59] CCL 27,151-152; BAC 11,365.

El casto amor te ame,
La mente sobria te adore.

Así, cuando la profunda oscuridad de la noche
Haya cubierto la luz del día,
La fe no conozca oscuridad,
Y de la fe se ilumine la noche.

No permitas que la mente se adormezca,
El pecado, en cambio, a dormir aprenda,
La fe, que restaura,
Modere en los puros el calor del sueño.

Desnudo de todo sentido lúbrico,
Lo íntimo del corazón te sueñe,
Que por las argucias del rival celoso
El temor no dañe nuestro reposo.

A Cristo y al Padre invocamos
En el Espíritu de Cristo y del Padre:
Trinidad, poderosa sobre todo,
Sé propicia a los que suplicamos[60]*.

(PL 14,14)

Por lo demás, Ambrosio es el único Padre de la Iglesia del que poseemos todavía hoy un retrato. No se trata de una idealización y hay buenas razones para tenerlo por «auténtico». Se trata de un mosaico con nombre en la capilla de la Basílica ambrosiana dedicada al hermano Sátiro y fue hecho a principios del siglo V, es decir, pocos años después de la muerte del representado. Tenemos ante no-

[60] OOA 22,42-46.
* (Nota del tr.: al no haber traducción española, nos hemos inspirado para hacerla en: *Ambrogio. INNI*, a cura de Manlio Simonetti, Florencia 1998, pp. 34-37).

sotros una figura enjuta y frágil, vestido con larga túnica y con el manto, sencillo, pero digno, del varón elegante (no hay aún una vestimenta específicamente «clerical»). El rostro ligeramente inclinado, alargado y no del todo proporcionado (un examen de las reliquias ha confirmado el ligero estrabismo del ojo izquierdo) está enmarcado por el pelo corto. Sobre los carnosos labios y el mentón casi evanescente se dibuja un bigote sucinto. La expresión ausente, casi triste, está dominada por los ojos muy abiertos. Parecen estar fijados en la comunidad congregada. Pero la serena mirada, profunda y grave, no se detiene en ellos, sino que se pierde en la inmensidad. Claro que no estamos en condiciones de afirmar cuánta de la vida interior de esta representación gráfica se basa en recuerdos históricos auténticos y cuánta, quizás, en una interpretación artística posterior. Pero este retrato es fiel trasunto de cómo fue Ambrosio en realidad. En todo caso, es una representación mejor que las innumerables presentaciones ruidosas de épocas posteriores que glorifican al orgulloso príncipe eclesiástico milanés o al culto obispo.

BIBLIOGRAFÍA

El lector español encontrará la mejor información bibliográfica sobre Ambrosio en: Instituto Patristico Augustinianum, *Patrología* III: *La edad de oro de la literatura patrística*, BAC 422, (Madrid [3]1993), pp. 166-211. Contiene una información bibliográfica más sucinta Hubertus R. Drobner, *Manual de patrología*, Herder, (Barcelona 1999), pp. 334-346. En ambas obras se indican las ediciones de las obras de Ambrosio, las traducciones y los estudios generales y específicos.

---

* N.E.: Cf. CPL 123-183; OOA 1-27 Milano-Roma, 1979ss.; BAC 257.

Abreviaturas de las obras de Ambrosio

De incarn.	*De Incarnationis Dominicae sacramento liber unus.*
De Jac.	*De Jacob et vita recta libri duo.*
De off.	*De officiis ministrorum libri tres.*
Ep.	*Epistolae.*
Exam.	*Hexaemum libri sex.*
Exp. Luc.	*Expositionis in Evangelium secundum Lucam libri X.*
Exp. Ps.	*In Psalmos CXVIII expositio.*
Rel. Symm.	*Relatio Symmachi.*
Serm. Aux.	*Sermones S. Ambrosii.*

V

JERÓNIMO

Todo el mundo conoce el grabado de Durero titulado *San Jerónimo*. Se ve en él un cuarto de trabajo bien dispuesto en el que un silencioso anciano, a la luz de su nimbo, plenamente concentrado, escribe en un libro, sin que le moleste el resuello del perrito ni el ronquido de su león cuya cola ilumina el cálido sol que se cuela por el cristal de la ventana. Todo ello simboliza la paz interior y exterior, la plena sintonía del trabajo erudito y el auténtico recogimiento espiritual. No se trata de un retrato del Jerónimo histórico. Sin duda, él fue un sabio y un teólogo, pero las movidas representaciones barrocas del anciano «penitente» ante la gruta roqueña dan en este caso, más bien, una idea del verdadero temperamento del personaje, aunque la situación externa tampoco aquí es típica de él. Jerónimo intentó sólo durante breve tiempo, en su juventud, vivir como eremita, pero no perseveró en el intento. A pesar de su celo ascético y de sus conocimientos científicos nunca estuvo en grado de dar realmente la espalda al mundo que lo rodeaba. Apasionado y necesitado del reconocimiento público, busca el aplauso y el eco incluso allí donde él da la impresión de despreciarlos y los denuesta. Jerónimo está ocupado siempre consigo mismo, desconoce lo que es calma interior y se gana por doquier enemigos a los que persigue luego con violenta irritación y con odio personal. Junto a sus brillantes cualidades, saltan siempre a la vista los puntos débiles de su carácter. Vieron esto ya sus contemporáneos y para sus biógrafos, hasta hoy, no ha sido fácil narrar su vida sin prevención polémica o apologética. Es indispensable reprimir el juicio moral

o teológico si se quiere captar correctamente lo interesante e históricamente importante de este hombre y de sus repercusiones.

Jerónimo es hijo de su patria y de su tiempo. En la segunda mitad del siglo IV comienza a dejarse sentir en todo el norte de Italia una nueva vida intelectual. No se debe sólo a Ambrosio el que predicadores, teólogos y escritores echen mano ahora de la pluma mientras que hasta esos años el cristianismo de aquella región había carecido de importancia intelectual y, probablemente, había sido bastante débil en su aspecto externo. Se percibe la nueva situación tras el giro constantiniano y las nuevas posibilidades eclesiásticas y culturales dentro de un orden cristiano del mundo favorecido por el Estado. Jerónimo nació en la frontera del mundo latino, en la pequeña ciudad fortificada de Estridón, entre Dalmacia y Panonia. Vino al mundo no antes del año 347. Según una opinión aquella ciudad se encontraba en el extremo de lo que abarcaba Italia, pero otra interpretación la sitúa más al sureste, en Dalmacia. La ciudadanía del lugar no conocía apenas más intereses que los clericales. El vientre, dice Jerónimo mismo, era su dios. El que era rico pasaba también por devoto y el obispo era la adecuada tapadera de aquella olla (*Ep.* 7,5)[1]. También los padres de Jerónimo pertenecían a ese mundo y, con toda probabilidad, no constituían una excepción. Eran personas pudientes, buenos católicos, pero no trasmitieron a su hijo estímulos profundos. Después de que él aprendiera a leer, a escribir y a hacer cuentas, lo enviaron a Roma para que continuara sus estudios y adquiriera allí la formación superior que le permitiría hacer carrera en alguna profesión civil. Al parecer, Jerónimo estuvo de acuerdo con esos planes. Junto con un paisano suyo y

[1] CSEL 54,30; BAC 530,98.

compañero de escuela, recibió en Roma la formación habitual. Todavía en su edad adulta conoce él los típicos «sueños escolares» y debe estar ante su profesor con la toga y pronunciar el discurso de ejercitación retórica. Escucha al gran gramático Donato, pero, siendo estudiante, presta atención también a los oradores que intervienen en los tribunales públicos y participa con placer en las charadas y diversiones académicas. Ya entonces comienza a crear su propia biblioteca de autores clásicos latinos. Cabe suponer que Jerónimo fue pronto un lector incansable. Poseía una memoria impresionante y, siendo ya bastante mayor, no tenía dificultad alguna para recitar a Virgilio, a Horacio y a otros muchos poetas. Leía también a Quintiliano y a Séneca y a diversos historiadores. Pero el auténtico maestro y el arquetipo de un buen estilo será para él, como para Lactancio, el incomparable Cicerón.

Años más tarde Jerónimo lamentó a veces su pecaminosa y acelerada vida de juventud, que le hizo sufrir en más de una ocasión. No sorprende esto en labios de un asceta convertido. Jerónimo era resuelto, ardía en ansias de vivir y era muy sensible. Sus escritos posteriores demuestran con claridad que él sabe acerca de las tentaciones de la vida sensual. Pero no hay motivos para tomar demasiado trágicamente sus aseveraciones retrospectivas, formuladas de una forma bastante general. En aquel tiempo le impresionó también vivamente la vida eclesiástica de Roma. La rica comunidad no se encontraba ya entonces como agazapada en un rincón; grandes iglesias y palacios atestiguaban los comienzos de una Roma cristiana. Jerónimo participa con gusto en los pomposos y concurridos actos de culto y visita las catacumbas, manantial de tantos recuerdos y entonces no muy cuidadas, que se encontraban a las puertas de la Ciudad. Parece que también los amigos con los que él trata —Pamaquio, Rufino y otros— se dedicaron más tarde a una decidida vida cristiana, más

o menos ascética. Al finalizar su tiempo de estudio, hacia los diecinueve años, Jerónimo se decidió, junto con Bonoso, compañero de estudios, a recibir el bautismo. Como hemos visto en el caso de Ambrosio, la recepción del bautismo no era entonces algo obvio para un hombre joven con grandes aspiraciones a brillar en la vida pública. En el 367, a la edad de veinte años, nuestro personaje se apresta a viajar a las Galias. Quizás deseaba llegar a la residencia de Tréveris para presentar su candidatura a algún puesto ventajoso. Y en esos momentos se interesa no sólo por la literatura clásica, sino también por la eclesiástica. En Tréveris experimenta una primera conversión. Jerónimo renuncia a su carrera profana y decide dedicarse, en cambio, a la vida contemplativa devota y al trabajo intelectual. Y consigue convencer a su fiel amigo Bonoso para que se dedique, como él, a servir a Cristo. Tras esta decisión no es lícito querer ver una referencia al monacato en el sentido posterior del término, ni suponer que se produjo un cataclismo interior en su alma. Jerónimo, como cristiano, opta por una forma de vida nueva, espiritual y, hasta cierto grado, religiosa. Pero no incluye la pobreza ni la firme sumisión y «obediencia». Más bien, ella debe procurarle tranquilidad e independencia personal para sus estudios y aficiones, el disfrute de la amistad y el intercambio de intereses comunes. En todo caso, tal es el aspecto que reviste de hecho su plan en su realización posterior. Se trata de un giro típico que en esas décadas podemos observar varias veces en otros. La vida política ha dejado de tener interés para un hombre de ambiciones intelectuales. También el sistema académico normal en las escuelas y academias aparece como un formalista correr hacia el vacío y no aporta ideales nuevos apasionantes. Distinta es la situación en el ámbito de la Iglesia y de su cristianismo. Asentada de pronto en la cumbre del prestigio y de la influencia, necesita por doquier hombres que aborden las nuevas

tareas que se le plantean a ella: conservar las reservas interiores, continuar las tradiciones espirituales que ella posee y llenarlas de nueva vida. Al que, como Ambrosio, no se embarca de inmediato en el servicio de dirigir y administrar la Iglesia, se le abren nuevas tareas y posibilidades «interiores» que es preciso asumir para configurar de modo libre una vida superior, cargada de sentido, ante Dios y los hombres. Han desaparecido ahora los daños, trastornos y desprecio que amenazaron a los cristianos otrora. El literato cristiano, el santo y erudito cristiano, no tiene por qué permanecer solitario y estéril. Y obtendrá el reconocimiento y la admiración generales si, elevado a esa pretensión orgullosa, desea servir en adelante a Cristo y tomar en serio su verdad. Precisamente así, él se convertirá en modelo y auxiliar para la Iglesia y el mundo.

Tras una estancia, probablemente breve, en su patria chica, Jerónimo encontró en Aquileya el ambiente de vida que buscaba. Aquí, en casa del sacerdote Cromacio, se encontró de nuevo con su viejo amigo Rufino y con un considerable número de clérigos interesados en la vida ascética. Pronto estableció vivos lazos de amistad espiritual con ellos. Años más tarde dedicará a sus compañeros un recuerdo especial, un tanto inmotivado, en su *Crónica*, al señalar, refiriéndose al año 373, que los clérigos de Aquileya se asemejaban a un coro de ángeles. También entabla relaciones con la vecina Concordia y con una comunidad de piadosos ascetas de Laibach. Por desgracia no conocemos detalles acerca de esos años. Pero uno estaría tentado a suponer que se conjugaban ya entonces todos los elementos que volvemos a encontrar más tarde en la vida de Jerónimo: la promoción común de intereses teológicos y ascéticos, el intercambio humano con amigos de ideas similares y la devota admiración de mujeres piadosas, quizás todo en un nivel más primitivo, más provinciano e inmaduro que en fechas posteriores. Y ya esta fase de su vida termi-

na para Jerónimo, como le sucederá repetidas veces en épocas posteriores, de forma hostil, con enfrentamientos personales. No sabemos de dónde vino el «súbito torbellino» que dispersó casi a todo el círculo de amigos. Podría ser que el consciente celo ascético hubiera desazonado al pueblo llano de la Iglesia, no acostumbrado aún a esas formas de vida, y también al clero alto. Jerónimo no fue el único afectado, pero él se siente calumniado miserablemente ante otros. Incluso en Leibach los piadosos no quieren saber más de él y se rompió el entendimiento con los padres y parientes que, probablemente, estaban ya antes poco entusiasmados con el nuevo plan de vida de sus vástagos. Tal vez tuvo algo que ver también el que Jerónimo consiguiera ganar para la ascética a su hermana menor y ponerla bajo la influencia de un diácono del que él era amigo. Tenemos aún una carta repleta de dichos bíblicos con la que él trata, en vano, de reconciliarse con una tía irritada. Jerónimo no mencionará en adelante a sus padres ni volverá a verlos.

El joven genio ascético, al que ahora quemaba el suelo patrio, decide viajar a Oriente (373/74). Jerusalén y Tierra Santa eran ya entonces la meta de innumerables peregrinos y el que quería avanzar en la santidad práctica encontraba en los desiertos de Siria o de Egipto los modelos de una vida monacal conocida en Occidente casi sólo de oídas. Además, el Oriente griego seguía siendo la tierra de la cultura y de la alta ciencia teológica. Jerónimo se sentía como peregrino y futuro eremita. Pero no cabe la menor duda de que también le habían seducido los tesoros y estímulos intelectuales que él podía esperar allí. Llegado a Orontes (Antioquía), no tiene la intención de viajar de inmediato al desierto. Se siente enfermo y extenuado, lamento que se repetirá con frecuencia en sus cartas de años posteriores. Su «pobre cuerpo», que, en realidad, demostraría a lo largo de su vida una resistencia extraordinaria,

parece doliente «aunque está sano» (*Ep.* 3,1)[2]. Jerónimo llega a creer entonces que se encontraba próximo a la muerte (*Ep.* 6,2)[3]. Encuentra en la ciudad y en la hermosa finca de su amigo Evagrio de Antioquía una acogida muy hospitalaria, y pronto saborea todos los estímulos que le ofrece la vida intelectual de la gran ciudad. Jerónimo se apresta ahora a aprender de verdad el griego; asiste a clases y se enfrasca en toda literatura teológica que encuentra. Cabe pensar que fue en esa época cuando comenzó a estudiar la dialéctica aristotélica. Poco después hace sus primeros pinitos en el campo literario. Por deseo de su amigo Inocencio, que le acompaña, describe un picante incidente criminal de sus años jóvenes: una dama joven, acusada falsamente de adulterio y condenada a muerte, conserva la vida de modo admirable y es salvada por la intervención de Evagrio. La breve narración, contada como un martirio, concluye con una ovación al anfitrión antioqueno. No se trata de una obra maestra, a pesar (o a causa) de la pompa y verbosidad retóricas que Jerónimo utiliza. Otro tanto cabe decir de una interpretación del profeta Abdías que no ha llegado hasta nosotros. Veinte años más tarde, con motivo de un comentario del mismo texto, nos contará Jerónimo cuán penoso le resultaba que lectores inmaduros trataran de alabar al autor por el presunto sentido profundo de la obra. Él ve en el breve escrito un pecado de juventud que luego se niega a apadrinar.

Sobre el estado de ánimo en que se encontraba entonces informa, de manera más bien indirecta, la primera carta conservada. Está dirigida al cabeza de una comunidad eremítica en la que él había encontrado descanso durante su viaje. Se trata de una carta de agradecimiento escrita

---

2 CSEL 54,13; BAC 530,82.

3 CSEL 54,25; BAC 530,94.

después de llegar felizmente a la meta del viaje. Pero cabría considerarla, más bien, como un informe y como un grito con el que se pide la intercesión salvadora. Resulta bastante artificioso el *pathos* con el que Jerónimo contrasta su ánimo contrito en el mundo malo con el bendito yermo de los santos destinatarios. Jerónimo «no quiere volverse atrás y no puede avanzar». Es obvio que en la visita hablaran de sus planes piadosos. Por eso insiste «de modo incansable» en que su corazón sigue aferrado al ardiente deseo de emprender el camino trazado. Pero carece aún de la necesaria fuerza de decisión y sólo la intercesión de los eremitas puede conseguir que tal vez al querer siga en algún momento el obrar (*Ep.* 2)[4]. El joven retórico querría llegar a ser un santo cristiano; no abandona la decisión tomada. Pero no ha encontrado aún el camino que le permita compaginar sus sueños y su capacidad e inclinación literarias con la forma de vida monacal. Titubea y eso le produce dolor, mientras que la espléndida vida que le regalan los amigos y las insospechadas posibilidades de formación y de trabajo que ofrece Antioquía obran como bálsamo.

Entre tanto, el conflicto no proviene sólo de las circunstancias externas. Jerónimo lo percibe también en el ámbito espiritual de su propio trabajo y de sus intereses. El corazón sigue apegado a las viejas aficiones y en modo alguno está inclinado a atarse de modo exclusivo a la Sagrada Escritura y a la investigación teológica, a la que, sin embargo, debería estar dedicada ahora por completo su vida. La desazón que dimana de ahí se refleja en la famosa visión onírica que podría haber acaecido en ese tiempo. El relato está en una carta doctrinal ascética y es obvio que Jerónimo lo configuró y estilizó según las intenciones

[4] CSEL 54,10-12; BAC 530,79-80.

de este tratado. También su maravillosa conclusión debe ser enjuiciada desde esa perspectiva en vez de tomarla al pie de la letra, aunque Jerónimo mismo lo quiere así. Con todo, no hay razón convincente alguna para negar la autenticidad del sueño. Jerónimo escribe (*Ep.* 22,30)[5]: «Hace de ello ya muchos años. Por amor del reino de los cielos me había yo separado de mi casa, padres, hermana, parientes y, lo que más me costó, de la costumbre de comer regaladamente (esto es una confesión sorprendente, pero típica de Jerónimo) y, antes de entrar en la milicia, emprendí un viaje a Jerusalén. Pero no podía desprenderme de mi biblioteca que, con extrema diligencia y trabajo, había allegado en Roma. Así, pues, triste de mí, ayunaba para leer luego a Tulio. Después de las largas vigilias de la noche, después de las lágrimas que me arrancaba de lo hondo de mis entrañas el recuerdo de los pecados pasados, tomaba en manos a Plauto. Si luego volvía en mí mismo y me decidía a leer un profeta, repelíame el estilo desaliñado y, no viendo la luz por tener ciegos los ojos, pensaba que la culpa no era de los ojos, sino del sol.

Mientras así jugaba conmigo la antigua serpiente, a mediados aproximadamente de la cuaresma, se me metió por los tuétanos una fiebre que me abrasaba el cuerpo exhausto y —lo que parece increíble— de tal manera devoró mis desdichados miembros que apenas si me tenía ya en los huesos. Aparejábame ya las exequias, tenía todo el cuerpo frío y el calor vital del alma sólo palpitaba en el pechezuelo también tibio, cuando, arrebatado súbitamente en el espíritu, soy arrastrado hasta el tribunal del juez. Había allí tanta luz e irradiaban los asistentes tal fulgor de claridad que, derribado por tierra, no me atrevía a levantar los ojos. Interrogado acerca de mi condición, respondía que

5 Trad. J. B. Valero, BAC 530,242-244; CSEL 54,190.

era cristiano. Pero el que estaba sentado dijo: "Mientes; eres ciceroniano, no cristiano. Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón" (Mt 6,21) (traducción tomada de Daniel Ruiz Bueno).»

Jerónimo cuenta luego cómo suplica gracia bajo los terribles golpes que le propinan. También los circunstantes se apiadan de él; dice que sería bueno pasar por alto su desliz de juventud y darle la oportunidad de que se corrija. Jura que no volverá a querer leer libros profanos. Enfatiza que si llegara a leerlos, esto debería servir de negación. En atención a eso, le dejan libre y, para asombro general, retorna a la vida. Jerónimo insiste en que no se trataba de sueños vacíos; dice que al despertar sentía aún los golpes, y que sus espaldas tenían moratones. Y añade que, a partir de ese instante, se dedicó a los escritos divinos con un celo que jamás había dispensado a los «mortales».

En el nombre de Cicerón se compendia para Jerónimo toda la herencia de la cultura «clásica». Pero, a diferencia de lo que piensa Lactancio, ese nombre propio no trae en primera línea el recuerdo del Cicerón filósofo. Jerónimo jamás se interesó por la filosofía propiamente dicha y no le resulta difícil quitarse de en medio a sus representantes tachándolos de ignorantes y débiles. Jerónimo piensa en el Cicerón retórico, maestro de un lenguaje cuidado y de un estilo noble, en Cicerón el maestro de la cultura general, el Cicerón que se encasilla en la misma categoría que Plauto, Virgilio y Horacio, Séneca y los historiadores. La cultura que transmitían las escuelas de la Antigüedad postrera, en la que Jerónimo piensa, estaba marcada por la filosofía y eran sus rasgos formales los que —junto a su viva necesidad de entretenimiento— entusiasmaban ante todo a los antiguos. Difícilmente cabe pensar en valores profundos, humanos y estéticos. Jerónimo, a pesar de la excitabilidad y movilidad de su temperamento, en el fondo es una naturaleza vulgar y muy carente de dotes artísticas.

Precisamente por eso los rasgos externos de una cultura lingüística ilustrada juegan para él tal papel, mientras que, por el contrario, la Biblia le parece tosca, carente de gusto y casi inaguantable. Pero Jerónimo sabe ahora que esa actitud le lleva por un camino equivocado y está decidido a cambiar de dirección. A partir de ahora su actividad de escritor y toda su voluntad se concentran de modo exclusivo en la Biblia, en su exégesis y en el consiguiente campo teológico.

¿Es atinada esta afirmación? Nada menos que su íntimo amigo Rufino afirmó más tarde, cuando se rompió su amistad tornándose en enemistad, que Jerónimo no había sido fiel al voto que hizo en sueños y que quebrantó de continuo el juramento de evitar a los autores profanos. Recopila los testimonios al respecto, remite no sólo a las innumerables citas, sino también a la copia de tales libros proscritos que Jerónimo, como apasionado coleccionista de libros, encargó y pagó a alto precio. El modo apocado e incorrecto con el que Jerónimo se defiende de estos reproches no mejoró su posición. Es obvio que a la larga no observó el «voto» en un estricto sentido literal. Con todo, Rufino fue injusto con Jerónimo, porque Jerónimo jamás volvió a tener la intención ni el deseo consciente de retornar a los estudios profanos en el sentido antiguo. En adelante, utilizará a los autores paganos sólo como instrumentos para explicar la Biblia. Ya no los lee por ellos mismos ni por puro deleite. Cita incluso a historiadores paganos «no por capricho, sino por la más forzosa necesidad», para poner de manifiesto que las profecías bíblicas son verdaderas y se cumplieron en la realidad (*Comm. Dan.* Prol.)[6]. Eso no quiere decir que Jerónimo colocara su rico saber bajo el celemín ni que quisiera renunciar a la

6 CCL 75A,775.

elegancia retórica de su estilo. Al contrario, gusta de utilizar todo eso como ornato. Frases ocasionales que aseguran lo contrario responden sólo a la convención retórica y no deben ser tomadas en serio. Su ambición secreta es igualar a sus modelos paganos e incluso superarlos, si fuera posible. Sólo que ahora esa ambición sirve a los intereses de Dios y a una formación sagrada, más alta. A la sucia esclava pagana hay que cortar primero (según la instrucción de la Biblia: Dt 21,11ss) los cabellos y las uñas. Hay que limpiar todo su cuerpo y purificarla de la idolatría y de la sensualidad antes de acogerla en Israel (*Ep.* 70,2)[7]; es decir, no se aceptan sin más los bienes de la cultura pagana, sino que se los coloca en un contexto nuevo: «¿Qué hace Horacio con el salterio, Marón con los evangelios, Cicerón con el Apóstol?... Cierto, "todo es limpio para los limpios y nada ha de desecharse con tal de que se tome con acción de gracias" (Tit 1,15; cf. Tim 4,4). Sin embargo, no debemos beber a la vez el cáliz de Cristo y el de los demonios (1 Cor 10,21)» (*Ep.* 22,29)[8]. Jerónimo tiene inclinación a exponer esa relación como si la cultura cristiana fuera perfecta en sí y ya no tuviera necesidad de préstamos de ese tipo. «David, nuestro Simónides, nuestro Píndaro y Alceo y hasta nuestro Horacio, Cátulo y Sereno canta a Cristo con su arpa y con su salterio de diez cuerdas lo hace resucitar de entre los muertos» (*Ep.* 53,8)[9]. «Un hombre como el obispo Teófilo de Alejandría reúne en sí los dones de Demóstenes y de Platón» (*Ep.* 99,2)[10].«Nuestra Atenas, es decir, la alta escuela de la formación cristiana, es Jerusalén» (*Ep.* 46,9)[11]. El breve com-

---

[7] CSEL 55,702; BAC 530,732.
[8] Trad. J. B. Valero, BAC 530,242; CSEL 54,189.
[9] Trad. J. B. Valero, BAC 530,500; CSEL 54,461.
[10] CSEL 55,212; BAC 549,104.
[11] CSEL 54,339; BAC 530,385-386.

pendio de historia de la literatura que Jerónimo escribió, siguiendo el modelo de Suetonio, sobre los «hombres ilustres», es decir, sobre los escritores de la Iglesia, pretende resaltar el rango e importancia de los genios cristianos, para que se avergüencen los calumniadores paganos y, en vez de acusar de incultura a los cristianos, caigan en la cuenta de que ellos no saben nada (*Vir. ill.*, prol.)[12]. Pero, en el fondo, Jerónimo sabe muy bien que tal actitud es precipitada, que los cristianos no pueden prescindir de la cultura pagana. Así, para justificar que toma préstamos de ellos, Jerónimo recurre una vez más a los hombres de la Biblia, que habrían coincidido en esto con él desde Moisés hasta Pablo (*Ep.* 70,2)[13]. La tarea de Jerónimo y de los cristianos que comparten sus afanes consiste en recuperar el retraso de la Iglesia y en justificar mediante los correspondientes logros intelectuales el esplendor que ella ha alcanzado ante la opinión pública.

El problema de la cultura antigua, la cuestión de lo permitido o prohibido de la indispensable cultura pagana para los cristianos había ocupado ya a Tertuliano y a Clemente de Alejandría. Y no es casual que este tema adquiriera un peso especial en el siglo IV. Característica de Jerónimo no es sólo la intensidad con la que él vive este conflicto como asunto personal suyo. A este respecto encierra una significación simbólica su visión en sueños. La solución que él encuentra es relativamente externa y tosca, precisamente porque él concibe los rasgos de la Antigüedad sólo de modo externo en la riqueza de sus saberes y, sobre todo, en la forma lingüística bella. La decisión de Jerónimo de renunciar a su disfrute tiene algo de traumática. Es típicamente ascética y conduce a una delimitación

---

[12] PL 23,603.

[13] CSEL 54,701; BAC 530,731.

externa, temática, según el contenido cristiano o pagano del trabajo y de las lecturas. No sin dolor, pero con una irritación aún mayor, el cristiano converso aleja de sí a los autores paganos precisamente porque sigue amándolos y, en el fondo, jamás puede prescindir de ellos. Asegura en toda ocasión —y a veces con mayor vehemencia que la consonante con la verdad— que ha estudiado a todos y que los conoce muy bien; que, precisamente por eso, ya no los necesita y que se interesa sólo por la palabra de Dios; pero que, en el servicio a esa verdad, espera tanto más ser un Cicerón cristiano, un maestro igual de amplio de la formación cristiana y, además, hacerse monje y llegar a ser santo. La disonancia de este ideal se extiende hasta las raíces de su voluntad y ocupará a Jerónimo durante toda su vida. Lo empuja a trabajar sin descanso y a sus impresionantes logros. Pero, al mismo tiempo, explica también sus debilidades humanas, su altivez desmesurada y su frecuente fracaso en el campo de la moral personal. Detrás del ideal cultural ascético, que él propugna con convicción, no hay una verdadera teología. Ese ideal sigue atado a las tradiciones que desearía orillar y combatir. Jerónimo es por igual monje y humanista. Por lo que atañe a la historia universal, eso marcó la tradición cultural de la Edad Media occidental, que arranca de él, en la medida en que aquélla no bebe de otras fuentes, y consiguió, a través de Agustín, una idea más profunda de lo que significan realmente humildad cristiana, vida espiritual, verdad bíblica y cultura.

Aproximadamente al cabo de año y medio, la condición personal de Jerónimo había mejorado hasta el punto de que pudo despedirse del amigo que le había hospedado. Y se dirigió al desierto para vivir como eremita. Se decantó por una región no muy alejada de allí, el desierto de Calcis, situado al sureste de Antioquía, a las puertas de *Chalkis ad Belum*, la última ciudad importante de la Siria

fértil. Las cuevas rocosas de los valles yermos de esa zona habían sido habitadas desde hacía tiempo por eremitas que vivían dispersos y entre los que en un principio no llamó la atención el recién llegado. También Jerónimo habría utilizado una cueva desocupada. Sería relativamente amplia y «confortable» para tratarse del desierto, ya que pudo montar allí toda su biblioteca, copiar libros y recibir visitas esporádicas. Los ermitaños mantenían algunos vínculos entre ellos y con el mundo exterior. Jerónimo recibía y enviaba con regularidad su correspondencia. Conservamos de ese tiempo una serie de sus cartas tempranas, dirigidas a amigos en todo el mundo y casi cada una de ellas expresa el anhelo de que le escriban de una vez; que no importa lo que le escriban, pero que le escriban. Jerónimo encomia el silencio y la vida santa que él ha encontrado; pero el silencio no le hace enmudecer. Por ser de un carácter muy social, él saluda la soledad sólo para ordenar sus ideas y darles la forma correcta. Una vez que consigue ese objetivo, arde en deseos de comunicarlas a otros, de hacer intercambios y de mantener una relación, al menos epistolar, con personas de parecidos sentimientos.

Sin duda, Jerónimo abrazó los ejercicios ascéticos propios de un verdadero eremita; pero no se tiene la impresión de que se sintiera a gusto. Jerónimo no era de esas personas a las que les deleita la privación como fuente de nuevos sentimientos vitales. Ni siquiera muchos años después le oímos hablar de elevaciones, iluminaciones y transfiguraciones de su vida interior. Ocupa el primer plano para él el trabajo corporal duro. La ascesis es un medio de disciplina y de santificación, meritorio e indispensable, pero pesado, fatigoso y desagradable. Él mismo nos describe con realismo los comienzos de su esfuerzo monástico y lo expresa con colorido muy propio de él: «¡Oh cuántas veces, estando yo en el desierto y en aquella inmensa soledad que, abrasada de los ardores del sol, ofrece

horrible asilo a los monjes, me imaginaba hallarme en medio de los deleites de Roma! Me sentaba solo, porque estaba rebosante de amargura. Se erizaban mis miembros, afeados por un saco, y mi sucia piel había tomado el color de un etíope. Mis lágrimas eran de cada día, de cada día mis gemidos, y si alguna vez, contra mi voluntad, me vencía el sueño repentino, estrellaba contra el suelo unos huesos que apenas si estaban ya juntos. No hablemos de comida y bebida, pues los mismos enfermos sólo beben agua fresca y tomar algo cocido se reputa demasía y regalo. Así pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero sólo de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido de los ayunos; pero mi alma, en un cuerpo helado, ardía de deseos y, muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos» (*Ep.* 22,7; trad. de Daniel Ruiz Bueno)[14].

La secreta voluntad de vida del ambicioso devoto no cambia su orientación. Jerónimo sigue trabajando sin descanso. Manda que le envíen libros. Pronto habrá encontrado compañeros que los copian. Y se siente orgulloso de que ese «trabajo manual» no sólo le permite aumentar su biblioteca, sino también ganarse el sustento como un verdadero monje. En ese tiempo, Jerónimo comienza a estudiar hebreo con una conversa judía. De otro modo, dice él mismo, no le hubiera sido posible contener sus pensamientos. Y hubo de compaginar el ayuno corporal con las fatigas intelectuales. «Así, después de las agudezas de Quintiliano, los ríos de elocuencia de Cicerón, la gravedad de Frontón y la suavidad de Plinio, me puse a aprender el alfabeto hebreo y a ejercitarme en la pronunciación

[14] Trad. J. B. Valero, BAC 530,211; CSEL 54,152-153.

de las fricativas y aspiradas. Qué de trabajo consumí en mi empresa, qué de dificultades hube de vencer, cuántas veces me desperté y lo dejé todo y otra vez, por mi porfía de aprender, volví a empezar, sábelo bien mi propia conciencia, por haber pasado por ello, y sábenlo también los que vivían conmigo» (*Ep.* 125,12; trad. de Daniel Ruiz Bueno)[15].

Pero no hay que atenerse sólo a esas lamentaciones. Jerónimo recibía también las ventajas de su vida, podía retirarse a una iluminación ideal y ansiaba como un foráneo la poesía y la serena perfección de la soledad monacal. Fruto excitante de tales sentimientos es el librito que escribió sobre *La vida de san Pablo, el primer eremita*, que vio la luz en aquellos años. Hasta entonces, los círculos amplios habían podido tener un conocimiento detallado de la vida eremítica sólo a través de la famosa vida de Antonio escrita por san Atanasio. Evagrio, el amigo de Jerónimo, la tradujo al latín para el público de Occidente: libro grave que trata sobre todo de las asechanzas del demonio y de la heroica purificación y acrisolamiento del admirable santo, que habría sido el fundador de la nueva forma de vida monacal. Con su libro, Jerónimo hace, en cierto sentido, la competencia a ese modelo. Su san Pablo es, según él señala, bastante más antiguo y perfecto que Antonio, al que equivocadamente se había tenido entonces por iniciador de esa forma de vida. Por lo demás, el libro alberga una intención específica: la de edificar y entretener. Para ello, se circunscribe a los días primeros y últimos de la centenaria estancia de su héroe en el desierto. Leemos cómo él, perseguido y traicionado por el mundo, encuentra en el desierto un encantador cobijo solitario. Una palmera le da alimento y vestido; un cuervo le trae cada día la

[15] Trad. J. B. Valero, BAC 549,597-598; CSEL 56/1,131.

necesaria ración de pan. El conjunto es idílico y Jerónimo no renuncia a los habituales requisitos clásicos: un centauro amigo y un sátiro de sentimientos cristianos indican el camino a Antonio, al que se ordena en sueños que vaya al encuentro de Pablo. Ambos conversan luego humildemente junto a la fuente saltarina, bajo la palmera; y al final, el difunto Pablo es cubierto con la capa que Atanasio regalara otrora a Antonio. De darle sepultura se encargan dos leones piadosos que, para ello, piden a Antonio la bendición de Cristo y la reciben.

El contenido religioso de la obrita novelesca es modesto, pero nadie puede sustraerse a su encanto. Jerónimo se acredita como espléndido narrador popular que, según la necesidad del momento, sabe utilizar un tono edificante, dramático, humorista e incluso un tanto picante, pero sin traspasar los límites del buen gusto. Es ocioso preguntar por el «núcleo» histórico de esta narración. A lo sumo, habría contenido el nombre del héroe. Jerónimo redactó más tarde otras dos biografías de monjes que, en cuanto al contenido, son algo más creíbles. Aquí bebe de fuentes reconocibles en parte. A uno de los santos lo conoció él personalmente. Con todo, el cándido esbozo de la *Vita Pauli* es, desde el punto de vista literario, su obra más lograda. Con el paso del tiempo, Jerónimo se hizo más erudito y grave, teológicamente más serio y, a su manera, más importante, pero su talento literario nunca sobrepasará la cota que alcanzó a la edad de treinta años y nunca volvió a tener el tierno encanto de su breve trabajo de juventud.

El librito concluye, al estilo monacal medieval, suplicando al lector que se acuerde del pobre «Jerónimo pecador» y asegurando que preferiría la túnica de Pablo a toda la púrpura de los reyes a la que sigue el castigo divino. En realidad, como hemos visto, la vida propiamente monacal no fue para Jerónimo un idilio exento de trastornos y, con el tiempo, comenzaron a multiplicarse las situaciones con-

flictivas. Preocupación especial le ocasionaron los enfrentamientos dogmáticos de los que no pudo verse libre a la larga ni siquiera en la silenciosa colonia monacal. Todo Oriente estaba dividido entonces —durante la última fase de la disputa arriana— en diversos partidos enemistados entre sí. Todas las personalidades intelectualmente importantes de la Iglesia griega y también occidentales, como Ambrosio, participaban en aquellas luchas y estaban apasionadamente interesadas en dar con una solución definitiva. En cambio Jerónimo las consideró sólo como trastorno escandaloso de su paz personal y tenía la impresión de que a él como romano, en el fondo, no le atañía la pelea de los griegos. Le irrita que no le dejen en paz, sino que le pregunten por su juicio teológico y que esperen que tome una posición. ¿Qué le importan a él las sutilezas de una o de tres hipóstasis? En el fondo, Jerónimo no sintió interés alguno por las cuestiones de una teología especulativa ni por la metafísica. Llegado el caso, él está dispuesto a aceptar toda solución que no contradiga a las decisiones ya tomadas. Y cuando ya no ve una salida, se decide a dar un paso singular: escribe una carta a Dámaso, nuevo Papa de Roma, al que no conoce personalmente, y le pide una breve información acerca de qué fe debe confesar, qué fórmula debe sostener y a cuál de los obispos de Antioquía peleados entre sí debe seguir él. Enfatiza que, como ahijado de su predecesor, era y quería seguir siendo un «romano». Y añade que, por consiguiente, el Papa debe tomar la decisión por él. Aunque fuera favorable al arrianismo, Jerónimo la aceptaría como instrucción ortodoxa. El sol de la justicia no sale ya en Oriente, sino en Occidente. «De momento me limito a exclamar: ¡El que está unido a la Silla de Pedro, ése es mi hombre» (*Ep.* 16,2)[16]. Al no recibir

[16] Trad. J. B. Valero, BAC 530,132; CSEL 54,69.

respuesta, escribe una segunda carta en la que, con las expresiones más zalameras, encarece a su gran Señor que no deje en la estacada a su «sarnosa oveja». Pero Dámaso no tenía la menor intención de dejarse enredar de este modo ingenuo en la difícil situación político-eclesiástica en la que se encontraban entonces. Y menos aún por un eremita y escritor carente de influencia y prácticamente desconocido.

Poco después, Jerónimo abandonó Calcis para siempre. Probablemente no sumó dos años y medio el tiempo que soportó la vida monacal en su cueva. Él mismo trata de presentarlo como si el afán de disputa dogmática y el acoso de sus compañeros hubieran impedido que continuara su estancia en el desierto, pero esto constituye una disculpa poco convincente. Sencillamente, Jerónimo estaba ya harto de esta forma de buscar la santificación. De lo contrario, nada le habría impedido encontrar en cualquier otro sitio de Oriente u Occidente un lugar que le sirviera de cobijo más tranquilo. En realidad, él volvía a añorar el mundo, las personas, el moverse de un lado para otro y los estímulos intelectuales. En un sentido más profundo, Jerónimo hizo bien en romper con su vida monacal, aunque esta ruptura pueda resultar un tanto penosa a primera vista. Su evolución no estaba completa aún y el yermo no podía ofrecerle las posibilidades científicas que él añoraba profundamente. Habrán de pasar muchos años antes de que consiga compaginar felizmente el trabajo intelectual, la ascética y la vida comunitaria. Y entonces sí será fiel a ese maridaje. Ahora, las grandes ciudades de Antioquía y Constantinopla eran la meta de sus deseos.

En Antioquía, Jerónimo debió tomar partido eclesiástico. Se puso del lado del extremista «ortodoxo», de Paulino, que encabezaba una reducida minoría ultranicena y a la que también se unió Evagrio. Jerónimo pensó durante toda su vida que lo más seguro y cómodo era seguir las

consignas teológicas con resonancia más decidida; precisamente porque para él no representaban más que posiciones de una ortodoxia eclesiástica. Para sus intereses científicos echa mano de todo libro por sospechoso que resultara y cuando hay que aprender y experimentar algo concreto, hay veces que no rehúsa el trato dudoso. Así, por ejemplo, en Antioquía asistió a las lecciones exegéticas del obispo Apolinar de Laodicea, cuyas doctrinas cristológicas, a pesar de ser defensor de Nicea, fueron condenadas como herejía. Pero, si llega el caso, Jerónimo se protege contra sospechosos suscribiendo lo antes posible todo juicio dogmático de condena. No permite que nadie le supere en ortodoxia y en devoción eclesiástica. Entonces, como agradecimiento por haber tomado partido por Paulino, fue ordenado sacerdote. A decir verdad, Jerónimo sigue sintiéndose monje y tuvo sumo interés en que no se recortara en modo alguno su libertad. Pero su nueva dignidad le resultaba bienvenida como una «promoción honorífica» que a nada le obligaba. En todo momento, Jerónimo piensa y habla del ministerio en el tono de una espiritualidad «católica» no problemática. Los sacerdotes «hacen» el cuerpo del Señor, cuidan de la Esposa de Cristo en su virginidad, sólo a través de ella podemos ser cristianos (*Ep.* 14,8)[17]. Pero no por eso pasa por alto las debilidades de éstos ni —aunque asegura lo contrario— se reprime en dar rienda suelta a su lengua mordaz. Cuando está irritado personalmente o se siente herido en su vanidad se cree autorizado a utilizar toda forma de maldad y de ofensas también contra enemigos clérigos, luego sólo aparentemente clérigos. Todo esto es esencial para comprender su actitud humana y teológica en las futuras luchas.

---

[17] CSEL 54,55-56; BAC 530,120.

Vivió en Constantinopla desde el 379 hasta el 382, en aquellos años señeros para la historia universal en los que el gran vuelco producido bajo el timón de Teodosio cambió el rostro de toda la Iglesia oriental a favor del Credo niceno. Probablemente fue testigo del famoso «discurso teológico» de Gregorio de Nacianzo. Vivió muy de cerca el tormentoso concilio del 381, calificado luego de «ecuménico», e incluso residió aún en la ciudad algunos meses después del concilio. Con todo, él jamás habla de estas cosas. Esto es significativo. Sin duda, como occidental y partidario de Paulino, Jerónimo no tenía muchos motivos para sentirse satisfecho con el resultado de este concilio. Pero, por otra parte, él mantiene una estrecha relación personal con los cabecillas del victorioso partido neoniceno. En repetidas ocasiones presenta a Gregorio de Nacianzo como su «maestro» que le abrió la comprensión de la Sagrada Escritura. En los días del concilio también hicieron acto de presencia en su círculo Gregorio de Nisa, Anfiloquio de Iconio y otros. Pero Jerónimo no sentía interés alguno por las confrontaciones de política eclesiástica. Él buscaba la promoción de sus estudios teológicos y eso significaba ya entonces, ante todo, instrucción acerca de la interpretación correcta de la Escritura, un conocimiento sólido de la exégesis y de la filología bíblicas. Bajo la apabullante impresión de la superioridad de la cultura teológica griega se percatará por primera vez de cuál será su profesión y la auténtica tarea de su vida, que nunca más perdió de vista. Lo confesará al final de sus días: «Quise dedicarme por completo a la interpretación de la Escritura y trasmitir a las gentes de mi lengua la ciencia hebrea y griega. Pero el diablo no lo quiso —asevera con pena—, y se empeñó en interrumpir y destruir la ansiada calma» (*Hierem.* III 1,2)[18].

[18] CCL 74,119.

Fue, no en último término, el demonio de su propia y permanente agitación febril, de su afán de litigio y de su vanidad. Tendremos que volver a hablar aún de los logros científicos de Jerónimo.

Primero, Jerónimo se confirma en la modesta forma de un *traductor*, una actividad que compaginará durante toda su vida con su trabajo específico, determinado por los griegos. Trata de traducir al latín la *Crónica* de Eusebio; más concretamente su segunda parte, sincrónica en forma de tabla. Le guiaba la intención de crear un instrumento de trabajo, sobre todo para la historia bíblica. Según su propio testimonio, hasta la caída de Troya hay pura traducción. Para los siglos posteriores trata de enriquecer y corregir la obra utilizando a los historiadores latinos; finalmente, él prosigue, de forma autónoma, hasta sus propios días. Y elige como punto final el año de la terrible batalla de Adrianópolis contra los godos (378). Porque ahora «alborotan los bárbaros nuestra tierra y todo es incierto» (*Cron.* Prol.)[19]. Jerónimo fue siempre un ingenuo patriota romano. Habla en su favor el que aplica ahora su celo por el trabajo científico a un material tan marcadamente árido y difícil. Pero, por desgracia, ya aquí se hacen patentes las características debilidades de casi todas sus empresas cultas. Él mismo la califica de obra «tumultuosa», no ordenada plenamente a causa de la prisa y se disculpa haciendo referencia a las dificultades especiales del tema. De hecho, aporta gran cantidad de material, pero no son infrecuentes la superficialidad y los errores. En las partidas más recientes se percibe a la vez la subjetiva parcialidad del autor en lo bueno y en lo malo. Podría haberse ahorrado la confesión de que, llegado el caso, no tendría reparo alguno en decir la verdad también sobre

[19] PL 27,40.

personalidades vivas. Jerónimo piensa entonces en una historia de su tiempo, pero esto es uno de los muchos planes de su vida que nunca consiguió realizar. Por ese tiempo, comienza, tal vez instigado por su «maestro» Gregorio, la traducción de algunas homilías de Orígenes. Éste es para Jerónimo, aún más que para Ambrosio, el no superado estudioso de la Biblia, el único que, como él mismo, dominaba el hebreo y observaba con toda diligencia las discrepancias en la trasmisión del texto. Jerónimo le sigue sin el menor reparo también en la interpretación espiritualista alegórica, que constituye para él, sobre todo en el Antiguo Testamento, el puente para llegar al sentido profundo y «edificante». Por el contrario, apenas siente interés por los supuestos metodológicos y sistemáticos de la hermenéutica origenista. También como origenista, Jerónimo se interesa ante todo por el material. Cuestiones concretas de interpretación son para su talante de filólogo los auténticos problemas teológicos.

Una vez que Gregorio de Nacianzo y los numerosos asistentes al concilio abandonaron Constantinopla, la ciudad dejó de ser atractiva para Jerónimo. Decidió seguir a ambos obispos de orientación occidental que habían fracasado en el concilio precisamente por eso y viaja a Roma con Paulino y Epifanio de Salamina. Se celebraría allí un nuevo concilio que les dio la razón. Debieron de ganarle prestigio sus conocimientos de lenguas y Jerónimo ya no es el desconocido eremita de antaño, sino una personalidad conocida en el campo literario cuyas relaciones con Oriente debían acreditarlo como asesor. El papa Dámaso captó enseguida la importancia de aquel hombre al que años antes había negado una respuesta. Lo nombró su secretario privado, encargado de redactar cartas difíciles y, al mismo tiempo, administrador del archivo pontificio y de su biblioteca. Ahí, el rango jerárquico carecía de importancia. Será la leyenda medieval la que eleve a Jerónimo al cardenalato

de la Iglesia romana y lo adorne con el birrete cardenalicio. Ahora comienzan los años más felices de su vida; al menos, los años más fértiles y externamente más esplendorosos.

Dámaso amaba el boato y la representación. Era aficionado a encargar grandes construcciones y, bajo su pontificado, adquirió su porte «principesco» la residencia pontificia. No era un mecenas de poca monta; su archivo y consejo asesor debía ser constituido y remunerado en consonancia con su rango. Así, Jerónimo participa por primera vez del lujo y de la vida del gran mundo. Aunque de naturaleza despótica e inmisericorde para con sus adversarios, Dámaso estaba dotado de cualidades para el trato humano y no carecía de intereses intelectuales. Disfrutaba del trato con un hombre como Jerónimo que, por su parte, destacó enseguida por su exquisito manejo de las formas de trato curial. Conservamos, en parte, las cartas, largas y breves, que se cruzaron entre ambos. El Papa pide libros e informaciones teológicas precisas; pregunta con sorna por qué Jerónimo lleva tanto tiempo mudo, si «dormita» o está sentado sobre sus libros. Jerónimo trata de satisfacer a su señor de la mejor manera posible, y promete dedicarle su trabajo de traducción más reciente. Pero Dámaso es hábil y sabe asignar a su protegido tareas acordes con su talento. De Dámaso emanó la iniciativa para una empresa que inmortalizó en la Iglesia occidental el nombre de Jerónimo: la revisión de la Biblia latina cuyo resultado se conocerá con el nombre de «Vulgata» y cuyo texto pondrá punto final al caos de la tradición precedente. Pero, en sus días romanos, Jerónimo no pasó de una primera revisión de los evangelios. Adjuntó a ella una traducción de los *Cánones* eusebianos, tablas sinópticas que facilitarían en adelante el recurso a las perícopas paralelas.

Jerónimo también se verá implicado enseguida en las luchas político-eclesiásticas contra sectas y bandos teológicos. Entonces su entrenada pluma y sus muchos conoci-

mientos le resultarán útiles. Escribe ahora (¿) un panfleto contra los luciferinos, una pequeña secta rigorista de antiarrianos extremos cuya tozudez causó muchos quebraderos de cabeza a los católicos de Roma. Ahí, atina hábilmente con el punto medio correcto entre el tono de un populismo vivo y la serena superioridad de una argumentación objetiva y culta. El breve «diálogo» entre un luciferino y un «ortodoxo» se presenta como protocolo escrito de una disputa acaecida en la realidad. Ahí, se enfatiza el lado «objetivo» de la Iglesia católica, que no sólo prohíbe una división real, sino que, bien entendida, la hace innecesaria y carente de sentido. Los sacramentos de la Iglesia, su ministerio y su tradición apostólica son eficaces, aunque quizás cobije también animales impuros, como el arca de Noé. También debería comprender esto la «elocuencia perruna» de los luciferinos, aunque, como enseña la experiencia, «es más fácil refutarlos que convencerlos» (*Dial. C. Lucif.* 28)[20].

De mayor profundidad es el enfrentamiento con Helvidio sobre la virginidad perpetua de María, disputa que también Dámaso estimuló o, como Jerónimo acentúa, al menos aprobó. Helvidio era seglar y, apoyándose en la Escritura que conoce, nombra a los «hermanos de Jesús» y niega que María permaneciera virgen «después del nacimiento» de su primer hijo. Él era consciente de que con su afirmación iba contra la tradición occidental anterior, que desde Ambrosio estaba en retroceso y protestaba contra la moderna valoración unilateral del celibato a costa del matrimonio. Ahí, Jerónimo se encontraba en su elemento. Toda su erudición bíblica se pone en movimiento para proteger la gloria de María contra las supuestas manipulaciones y falsificaciones textuales del calumniador.

---

[20] PL 23,182.

Las razones exegéticas que él aduce son, en lo esencial, las mismas que la Iglesia católica sostiene hasta hoy. Y las corrobora aún más haciendo una drástica caricatura del punto de vista adversario. Subyace en su auténtico interés espiritual la convicción de la clara superioridad religiosa y moral de la virginidad. La justifican toda la praxis y toda la tradición de la Iglesia, en opinión de Jerónimo. Ya el «Cristo virginal» y la Virgen María pusieron el fundamento de la virginidad para ambos sexos; los apóstoles o fueron vírgenes o, si estaban casados, practicaron la continencia en el matrimonio. Los obispos, presbíteros y diáconos son elegidos del estamento de los célibes o viudos; al menos desde su ingreso en el sacerdocio viven en castidad perpetua (*Ep.* 49,21)[21]. Para el asceta, todo el concepto del mérito depende de esa distinción de dos formas de vida según prestación y rango. Sin duda, sería sorprendente que Dios quisiera castigar los pecados, pero no premiar las buenas obras (*Jovin.* II 3)[22]. Jerónimo se cuida de no prohibir el matrimonio como tal. Pero para él es obvio que el matrimonio es de menor valor y que, por tanto, recibirá un premio inferior. El matrimonio es a la virginidad como el simple no pecar al obrar el bien, o «para decirlo con términos más suaves: como lo bueno a lo mejor» (*Jovin.* I 13)[23]. «¿A qué viene engañarnos a nosotros mismos o irritarnos de que, ansiando constantemente la unión conyugal, se nos nieguen los premios de la castidad?» (*Ep.* 49, 21; trad. de Daniel Ruiz Bueno)[24]. Ésta es la respuesta que dio él a un crítico posterior de su ideal, al que consideró durante toda su vida de una lógica aplastante. Falta a Jerónimo sensibilidad para captar los serios

[21] CSEL 54,386; BAC 530,432-434.
[22] PL 23,286.
[23] PL 23,232.
[24] Trad. J. B. Valero, BAC 530,433; CSEL 54,387.

problemas de la idea de la santificación monacal, que sí percibieron entonces otros teólogos occidentales. Jerónimo es el más ferviente teólogo de la ascesis, pero también el más deficiente de cuantos suscitó la Iglesia antigua. Pero le sale del corazón lo que dice en estas luchas.

Por otro lado, Jerónimo no se limita a hacer propaganda de la vida ascética mediante sus escritos, sino que interviene personalmente a favor de sus ideales. Lo encontramos pronto convertido en centro espiritual de un círculo de damas nobles y adineradas a las que sirve de maestro y asesor. Como ya hemos apuntado, la predilección por un público femenino que lo admira y entiende y al que él puede adoctrinar, educar y exhortar es un rasgo permanente de su personalidad. En Roma, el círculo de damas aristocráticas y la protección del Papa fueron su respaldo más fuerte. Parece que su predicación ascética y su ciencia tuvieron menor eco en el resto de la sociedad. El centro del nuevo movimiento ascético fue el palacio que la viuda Marcela, con su madre y con su hija Aselia, habitaba en el Aventino. En torno a ellas se agrupan otras muchachas jóvenes y viudas a las que ya no satisfacía la vida social de Roma. La seriedad de las exigencias ascéticas confería a sus vidas un nuevo contenido. Todas ellas se sentían más o menos como monjas que llevan el velo y han renunciado al boato y vanidad del «mundo». Apenas si aparecen en público, ayunan mucho, celebran prácticas piadosas y —para irritación de sus parientes y herederos— ejercitan con magnanimidad la beneficencia. Ya antes de que Jerónimo apareciera en sus vidas, algunas habían tomado la decisión de peregrinar a Tierra Santa y de establecerse allí. Lo nuevo que él les comunica, junto con un conocimiento más preciso de los severos ejercicios orientales, es la ocupación más profunda y continuada con la Biblia y la ciencia bíblica. Jerónimo pronunciará pronto ante un selecto grupo de oyentes conferencias que

fueron recibidas con entusiasmo. Algunas comienzan a aprender griego e incluso hebreo; le inundan de preguntas exegéticas y teológicas más o menos eruditas, promueven la adquisición de libros y traducciones; hasta el punto de que él tiene grandes dificultades para satisfacer todos los deseos. Sólo a Marcela dirige no menos de dieciséis cartas que, por su contenido, bien pudieron haber sido pensadas para un público más amplio. Las publicó Jerónimo mismo y las consideró como un «libro». Por su parte, esta mujer importante osa educar un poco al inquieto varón y trata de rebajar su tendencia a insultar y a polemizar. Paula se interesa, sobre todo, por las exégesis «místicas», es decir, alegóricas y edificantes. A Eustoquio, hija de Paula, dedica Jerónimo su famosa carta sobre la forma recta de la vida ascética.

Confiesa Jerónimo que, al principio, el respeto que sentía por damas de tanta alcurnia casi le quitaba el ánimo para levantar la vista en presencia de ellas (*Ep.* 127,7)[25], pero que, con el paso del tiempo, el trato se hizo más cordial y espontáneo. Jerónimo se siente cada vez más a sus anchas en la «comunidad doméstica» de sus discípulas «verdaderamente felices en la virginidad de cuerpo y de alma». «La lección trajo consigo la asiduidad; la asiduidad, la familiaridad; la familiaridad, la confianza» (*Ep.* 45,2; trad. de Daniel Ruiz Bueno)[26]. En el día de san Pedro, Eustoquio envía a Jerónimo, con una cartita «sazonada de pimienta», pulseras y palomas que él no desdeña; y además una «canastilla de cerezas tan buenas y tan matizadas de rubor virginal» que, como diría Lúculo, son insuperables (*Ep.* 31,1,3)[27]. En otra ocasión, Marcela le regala un traje, un sillón, velas y copa. Resulta entretenido ver

[25] CSEL 56/1,150; BAC 549,619.

[26] Trad. J. B. Valero, BAC 530,370; CSEL 54,324.

[27] CSEL 54,250-251; BAC 530,295-296.

cómo Jerónimo, en su respuesta, de cuya elegancia se siente orgulloso, sabe combinar siempre la acción de gracias personal y social con una consideración edificante. El traje de crin, dice él, remite al ayuno; el sillón, a la decencia doméstica; las velas, a la luz con la que esperamos a la novia; el cáliz, a la mortificación y al martirio. Sin duda, para él sería esta interpretación demasiado buena, pues el sillón es más bien un signo de holganza, el cáliz alude al banquete; pero, teniendo en cuenta a las donantes, cree no haber errado en desvelar el «misterio» de las veladas (*Ep.* 44)[28]. Como se ve, el método alegórico, una vez aprendido, sirve para todo. Con Jerónimo comienza la dudosa historia del humor escolar «teológico». ¿Qué decir, por ejemplo, cuando saluda a Paula como «suegra de Dios» (*Ep.* 22,20)[29] después de que su hija ha tomado el velo y se ha convertido «no en esposa de un soldado, sino de un rey»?

Jerónimo aparece como el primer ejemplo de un amigo y familiar espiritual, casi al estilo de los posteriores capellanes domésticos en la adinerada sociedad nobiliaria. También esto es un signo de los tiempos y confiere un interés más general a sus descripciones íntimas. Él mismo evitó durante toda su vida tener familiaridad con personas corrientes. Nacido en cuna humilde, mediante su trato busca siempre su propia promoción. Pero no debemos dejarnos llevar por la tentación de compararlo demasiado con analogías modernas; por ejemplo, con los salones franceses del siglo XVII. El sentimiento de huida del mundo es demasiado fuerte y todo está sazonado por la austeridad de una ascética no estética. Ese sentimiento debe ser la expresión de un amor especial a Cristo, pero ahí se

---

28 CSEL 54,322; BAC 530,367-368.

29 CSEL 54,170; BAC 530,226-227.

acentúa, ante todo, la virginidad corporal de un modo que resultaría altamente penoso para una mentalidad de la Era Moderna. Dispone Jerónimo de toda la seguridad y elasticidad formales del antiguo retórico y del pedagogo predicador, pero su tosca pastoral ascética no penetra aún en terrenos de sensibilidad más delicada. «No hubo otra matrona en Roma que fuera capaz de domeñar mi alma sino la que estaba siempre llorando y ayunando, sucia en sus harapos, medio ciega por las lágrimas, a la que, después de noches enteras suplicando la misericordia de Dios, sorprende a menudo el sol en la oración, cuyos cantares son los salmos, su habla el evangelio, sus regalos la continencia, su vida el ayuno» (*Ep.* 45, 3; trad. de Daniel Ruiz Bueno)[30].

Pero era inevitable que, con el tiempo, estas reuniones y correspondencias no se vieran salpicadas por la envidia y el chismorreo. Les dio pábulo una ola de oposición que la nueva propaganda ascética suscitó también en otros sitios. Por aquellas fechas se percibe también en Milán, en las Galias y en todo Occidente. Los romanos se irritan contra el «abominable pueblo monacal» que quiere avasallar con sus exigencias ascéticas, contra los «engañadores y griegos» que embaucan a las matronas ricas y que, fuera de eso, con nada ni con nadie se dan por satisfechos. Jerónimo era lo bastante imprudente como para afrontar generalmente a sus adversarios sólo con sarcasmo y chanza desmedidos. Los críticos de sus textos bíblicos son «burros de dos patas»; quien «apedrea» sus tratados ascéticos tiene que ser un libertino, un mundano e hipócrita y de esos —asegura él— se dan demasiados entre los monjes y en el clero. Si alguien se da por aludido, peor para él. Tenemos aún la carta en la que Jerónimo se ríe a mandíbula

[30] Trad. J. B. Valero, BAC 530,371; CSEL 54,325.

batiente de un sacerdote al que da el trucado nombre de «Onasus»; le operará su nariz maloliente y sólo puede darle un consejo: que no se deje ver en público si desea conservar su inmerecida fama de hombre bello y elocuente (*Ep.* 40)[31]. Como todo en Jerónimo, también esta sátira va adornada con un diluvio de citas clásicas y bíblicas.

Parece que Jerónimo no tuvo amigos masculinos en Roma si exceptuamos al senador Pamaquio, yerno de Paula, y a Dámaso, al que sus enemigos llamaban «mondaorejas de las damas». Cierto que, durante el día, muchos le visitaban en su residencia; en público le besaban la mano y se procuraban el favor de un hombre que pasaba por ser la mano derecha y portavoz del Papa. Pero no le perdonan que «ponga en ridículo con sus sucias invectivas a toda la sociedad cristiana, a cada rango y estamento, en una palabra: a toda la Iglesia», de modo que todo parezca ser aún mucho peor de lo que afirman los adversarios paganos (Rufino, *Apol.* II, 5)[32]. Por eso, cuando Dámaso falleció el 11 de diciembre del 384 la catástrofe se le vino encima de forma súbita: de todos los lados le llovió enemistad. Para Jerónimo, el cambio resultó particularmente amargo porque parece que él, llevado de su ingenuidad, albergó por algún tiempo la esperanza de convertirse en sucesor de Dámaso. Siricio, el nuevo Papa, no concedía valor alguno a los trabajos científicos de Jerónimo. Parece incluso que el «senado de los fariseos» —así denominaba Jerónimo al presbiterio romano— tomó postura contra él. En todo caso, fue desposeído de su influyente puesto. Por desgracia, falleció en aquellas semanas la joven Blesila, a la que Jerónimo había convertido para la ascética rigurosa. Se dijo que el ayuno la había arruinado.

---

31 CSEL 54,309-311; BAC 530,354-356.
32 PL 21,587.

La propia madre, Paula, estuvo al borde del colapso. La carta que Jerónimo le escribe para consolarla eleva a la difunta al cielo al tiempo que arremete con dureza salvaje contra el dolor de la madre. Sin duda, sólo se le puede comprender teniendo en cuenta la difícil situación en la que él se encontraba. Blesila, dice, es ahora feliz y disfruta de la compañía de María y de Ana y le molestaría ver que su madre quiere irritar a Cristo al no dominar su disgusto. Paula no debe parecer débil bajo ninguna circunstancia. Está totalmente prohibido que una cristiana, y menos aún una monja santa, derrame lágrimas por tal motivo. La Escritura nos enseña el comportamiento correcto. El recuerdo de los que han pasado a la eternidad perdurará. Y eso, desde antiguo, ha sido un motivo de consuelo. Parece como si Blesila estuviera en espíritu junto a Jerónimo en cada línea que éste escriba en el futuro. Con los libros de él también el nombre de ella viaja por el mundo desde ahora y ya no podrá morir (*Ep*. 39, 8)[33].

En más de una ocasión Jerónimo había ponderado la eventualidad de dirigir su «agrietado barco» a un puerto tranquilo y esperar en alguna finca cercana a que pasara la tormenta. Se preguntará él qué le importan Roma, su lujo y sus teatros e incluso el círculo devoto de sus eximias amigas. Basta con estar apegado a Dios. Y emerge de nuevo ante él, en virgilianos colores radiantes, una pintura de la feliz vida campestre donde tendrá bastante carbón hecho por él, pan casero y leche fresca y pueda ser feliz a la sombra de los árboles y en las praderas sembradas de flores, sin padecer necesidad alguna (*Ep*. 43,3)[34]. Pero luego comprende que de nada le sirve desaparecer de la escena. Jerónimo toma por segunda vez la decisión de viajar a

[33] CSEL 54,308; BAC 530,353.
[34] CSEL 54,320-321; BAC 530,366.

Oriente y ahora definitivamente. Él «retorna de Babilonia a Jerusalén». La carta de despedida que dirige a Aselia es un espejo fiel del estado de ánimo que le embarga entonces. Parece estar decidido a hacer callar a sus envidiosos enemigos, a los «sacerdotes y levitas» de la ciudad y a desmontar, sobre todo, las calumnias respecto a su trato con las mujeres. Pero, sobre todo, tenemos aquí un nuevo estallido de toda la irritación que le carcome. ¿Que él es un libertino, un sucio trepador y un intrigante? ¡Y que digan eso precisamente las personas que otrora lo recibieron con tanto amor y veneración! ¡Que se burlen de su vida santa los hipócritas, las mujeres mundanas de la sociedad! Él ha aprendido a entrar en el reino de los cielos «a través de rumores buenos y malos» (2 Cor 6,8). Ante el tribunal de Cristo se pondrá de manifiesto un día quién ha tenido en realidad los sentimientos rectos. Esta carta es un documento que sorprende por su temperamental franqueza. El Occidente no había conocido algo similar hasta entonces. Es como si la cultura ciceroniana de la expresión hubiera confluido con el apasionamiento de un Pablo que desprecia el mundo. Escuchamos el lenguaje de un asceta que habla sin miramientos, que, en su amargura, no es libre ni grande, pero sí un verdadero hombre en plena pujanza.

Jerónimo viajó primero a Antioquía y se hospedó de nuevo en casa de Evagrio y Paulino. Pero no por mucho tiempo. Estaba ya convenido desde un principio de que Paula y Eustoquio le seguirían por otra ruta. Poco después, él se encuentra con ellas en casa de Epifanio de Salamina y luego viaja con ellas por Palestina, una peregrinación piadosa, como era costumbre entonces, y para Jerónimo, además, una nueva posibilidad de profundizar en sus conocimientos bíblicos. Jerónimo fue el primer teólogo que insistió en la importancia científica de la arqueología y del testimonio ocular en este sentido. «Quien ha visto Atenas, aprende a entender mejor también la his-

toria griega; y el que ha navegado desde Troya, pasando por Leukas y Acroquerania, a Sicilia y luego a la desembocadura del Tíber, comprende el tercer libro de Virgilio (es decir, la Eneida). Y se ve la Sagrada Escritura con otros ojos si se ha recorrido Judea y los lugares antiguos y los paisajes, tanto si conservan su nombre antiguo como si lo han cambiado» (*Paralip.* Prol.)[35]. Debemos a Jerónimo la revisión de un antiguo léxico de nombres propios hebreos y, sobre todo, del *Onomástico* eusebiano sobre geografía bíblica, que, complementado mediante observaciones propias, resulta todavía hoy un instrumento indispensable.

Junto a Palestina, los eremitorios de Egipto eran una meta no menos querida de los viajes de formación religiosa. El erudito guía condujo también a ese lugar a sus damas y «aprendió muchas cosas que desconocía hasta ese momento» (*Ep. adv. Ruf.* III,22)[36]. Sobre todo, conoció Alejandría, el último gran centro metropolitano de la cultura teológica que Jerónimo no había visitado aún. Conoció a Dídimo el Ciego, origenista, al que «pudo preguntar acerca de todo lo que le resultaba dudoso en la Escritura» (*Ef.* prol.)[37]. La obra de Dídimo sobre el Espíritu Santo es el único escrito dogmático que Jerónimo vertió del griego al latín. Pero parece que le preguntó, ante todo, por cuestiones exegéticas.

En el verano del 386 habían terminado los viajes. Decidieron fijar su residencia definitiva no en Jerusalén, sino en Belén, que era más tranquilo. Jerónimo provenía de una familia con ciertas posibilidades económicas y convirtió en dinero los bienes raíces que había heredado de sus padres. Lo hizo para financiar por sí mismo el asentamiento planeado, y para que sus «calumniadores no se

---

[35] PL 23,1486.
[36] CCL 79,94.
[37] PL 26,440.

mofaran de él» en el caso de que la empresa fracasara (*Ep.* 66,14)[38]. Pero, sin duda, pagaron la mayor parte con la ingente fortuna que sus amigas habían puesto a su disposición. Con el paso de los años nació, bajo la dirección de Paula, un gran monasterio femenino, dividido en tres complejos en los que residían las monjas según su respectiva posición social. Jerónimo dirigió un monasterio masculino, que era más pequeño, pero que, con el tiempo, llegó a contar con cincuenta moradores. Había además una hospedería para peregrinos y una escuela en la que Jerónimo enseñaba a los alumnos también la formación retórica profana. Él se había negado de nuevo a asumir funciones clericales regulares. Cierto que el monasterio contaba con una capilla, pero celebraban el culto en la iglesia de la ciudad. Jerónimo se conformaba con predicar de vez en cuando a sus monjes; excepcionalmente, también en griego. Casi todos los que moraban en los monasterios eran occidentales. De Occidente venían las oleadas de viajeros y peregrinos y también la nueva savia del monasterio. Otros retornaban a veces a su patria chica para negocios y visitas. Por entonces la «perpetuidad en el lugar» no se consideraba aún como deber ineludible. Y tampoco se puede hablar de una rígida despedida del mundo ni de la obligación de guardar silencio tal como está establecido hoy.

Jerónimo pasó en este lugar treinta y cuatro años, casi la mitad de su vida. Y no lo abandonó hasta su muerte, salvo en cortos viajes a lugares vecinos. Aquí vieron la luz, junto a nuevos tratados polémicos, todos sus grandes trabajos y traducciones bíblicas, la auténtica obra de su vida, frente a la que sus logros científicos de la época anterior palidecen en cuanto a magnitud y peso si se los compara con los de esta última fase. Cabe pensar que las favorables

---

[38] CSEL 54, 665; BAC 530,695.

condiciones externas contribuyeron no poco a esta fecundidad. Cierto que Jerónimo, casi como un erudito moderno, se queja de los muchos trastornos y de la masa de visitantes que le colocaban ante la disyuntiva de cerrar sus libros o la puerta de su casa. Confiesa que no deseaba presumir de su hospitalidad, pero que debe disculparse de que su trabajo no avance con mayor rapidez. Sólo en horas «robadas» a las largas noches de invierno, a la luz de la lámpara, puede dedicarse a sus comentarios (*Com. Ezech.* VII prol.)[39]. Además, como ya en épocas anteriores, se queja de la debilidad de su vista, que se negaba a veces a trabajar en los manuscritos hebreos. Y, en el fondo, sólo es posible dar con formulaciones correctas cuando uno mismo las redacta (*Ep.* 21,42)[40]. Pero, por otro lado, en Belén tiene a su disposición todo lo que necesita: sus numerosos libros, lectores, escribanos y asistentes, alumnos con ganas de aprender y, no en último término, el interés y la complicidad de las devotas amigas que cuidan de él y le profesan de continuo una rendida veneración. Todo el que lo visita queda imborrablemente impresionado por la energía que le mueve a trabajar sin descanso: «Estudia sin cesar, sumido en los libros; ni de día ni de noche se concede un respiro; está siempre ocupado en leer o en escribir» (*Sulp. Sev.*, Dial. I 9, 5)[41]. El hecho de que, a pesar de todo, Jerónimo no consiga encontrar una calma duradera se debe menos a los pequeños trastornos y disgustos que tampoco pueden faltar en la vida monástica y a los calumniadores, envidiosos y enemigos que, según él, lo acosan de continuo, que a su inestable temperamento incorregible, empantanado siempre en luchas y defensas.

---

39 CCL 75,277.
40 CSEL 54,142; BAC 530,202.
41 CSEL 1,161.

El mayor logro que nos ha llegado de esos años es la traducción del Antiguo Testamento hecha del hebreo, comenzada por Jerónimo en el 390 y concluida en lo esencial en el 406. Ya antes había iniciado él una nueva traducción o una revisión del texto siguiendo a los Setenta, la vieja Biblia griega de los judíos que había pasado a ocupar en la Iglesia el puesto del texto original y que gozaba de prestigio y veneración preferentes. Jerónimo había encontrado en la biblioteca de Cesarea (Palestina) el ejemplar original de la *Hexapla*, en la que Orígenes había agrupado el texto de los Setenta, otras traducciones y el texto básico hebreo. Jerónimo comenzó por el Salterio. Ésta su primera traducción de los Setenta (griego) es utilizada todavía hoy, de modo esporádico, en la liturgia. Siguen otros libros. Pero enseguida cayó en la cuenta de que, para un trabajo como el que él planeaba, sólo la «verdad» original del texto hebreo podía ser determinante. Con una energía admirable se lanzó a renovar y a profundizar sus estancados conocimientos de hebreo, aún insuficientes para una tarea de tales proporciones. Consiguió —recalcará él el dato: con su propio dinero— como maestro a un culto rabino judío que, por temor a sus propios correligionarios, sólo se atrevía a visitarlo de noche. A él debe Jerónimo no sólo el dominio del hebreo, sino también algunas indicaciones importantes para la exégesis misma. Como todo lo que Jerónimo creó, la nueva traducción es bastante irregular. En los grandes libros de historia realizó, en conjunto, un trabajo excelente y cuidadoso; en otros libros es más superficial. Nos dice Jerónimo que hizo en un día la traducción del libro de Tobías. Y para el libro de Judit habría empleado sólo una noche. Además, ambos fueron traducidos del arameo. Una innovación útil, no habitual hasta entonces para los textos bíblicos latinos en prosa, fue la división del texto en renglones con sentido, que sustituía hasta cierto grado a nuestra puntuación moderna. Jerónimo,

que quizás se inspiró en la *Hexapla*, se apoyaba para esto en correspondientes ediciones de Demóstenes y de Cicerón e insistía en que no hay que entender esas «*cola*», por ejemplo, como «versículos». Por supuesto que, como no podía ser de otro modo, su traducción empalmaba con traducciones latinas anteriores. Y lo hizo, en parte, de modo consciente y premeditado: hay que procurar que el lector fiel de la Biblia no se sienta desconcertado por innovaciones demasiado radicales. Cierto que el conjunto no estaba exento de fallos y de errores, cosa inevitable en una empresa tan difícil y novedosa. Con todo, la traducción de Jerónimo representaba un avance muy importante respecto de lo que había entonces. Y para aquellos tiempos constituyó un logro respetable y singular por el recurso lógico al hebreo. En cuanto a lo estilístico, Jerónimo suprime los muchos vulgarismos y neologismos bárbaros de la *Vetus-Latina* sin sacrificar por ello a un tórrido purismo el lenguaje popular y el decir ampuloso. De ahí que la Vulgata haya sido, con razón, hasta nuestros días la Biblia latina clásica. Apenas si hay traducción eclesiástica posterior alguna a lenguas vernáculas que no haya sido influida, de modo directo o indirecto, por ella; incluso la traducción hecha por Lutero.

Como es de suponer, en un primer momento faltó mucho para que ella se convirtiera enseguida en la *Vulgata*, es decir, en la edición eclesiástica de uso corriente de la Iglesia de habla latina. No se alcanzó ese objetivo hasta el alba de la época carolingia. Sólo de modo paulatino pudo abrirse paso la nueva traducción en la maraña de desconfianza y de resistencias. Sus contemporáneos no supieron agradecer a Jerónimo el mayor trabajo de su vida. Incluso Agustín, que sostenía el origen milagroso e inspirado de la traducción de los Setenta, que lamentaba el caos de las traducciones más antiguas y que trató de apoyar a Jerónimo, se quejaba de que éste no se hubiera orientado más

por los Setenta. Naturalmente, esto era doloroso para Jerónimo, que también había creído otrora en esa leyenda sobre el origen de la traducción de los Setenta. Otros fueron más lejos en sus críticas. Como suele suceder, en un primer momento entendieron lo nuevo y desacostumbrado como equivocado. Pero una vez que Jerónimo se convenció de la *Hebraica veritas,* es decir, de los derechos superiores del texto original, se negó a ceder en este punto básico. Al fin de cuentas, él trataba también de determinar desde el hebreo los límites del canon del Antiguo Testamento: aquellos libros o trozos del Antiguo Testamento que fueron escritos originariamente en otra lengua —griego o «caldeo», es decir, arameo— no tienen derecho alguno a ser considerados en sentido estricto como palabra de Dios. Son «apócrifos», y quedan orillados más o menos como «fabulescos»; decisión que las Iglesias protestantes seguirán más tarde mientras que la Iglesia católica romana rechazó definitivamente en el concilio de Trento tal distinción.

Dolió a Jerónimo, sobre todo, la estupidez de aquéllos que censuraban sus traducciones porque, como él dice, en su ignorancia no podían comprender lo que en realidad significa traducir. Es imposible traducir de una lengua a otra, palabra por palabra, una frase cargada de vida. Cada lengua tiene su propio sello y, sin por ello ser más pobre o menos flexible, sus propias leyes y posibilidades. Los «monstruos verbales» de las traducciones anteriores son sencillamente ridículos. No se trata de traducir cada palabra con los mismos términos, sino de verter de modo razonable el sentido de una frase. Aunque Jerónimo es lo bastante prudente como para defender la libertad que él se toma ante todo no para la Biblia, sino para sus restantes traducciones del griego al latín, a pesar de que, como él sabe muy bien, la lengua latina está mucho más próxima al griego que al hebreo. Y afirma que, en determinadas cir-

cunstancias, en la Sagrada Escritura también la concreta secuencia de palabras encierra una significación profunda que es preciso conservar (*Ep.* 57,5)[42]. Esto es, a su vez, una de las seguridades que Jerónimo ama para proteger su tranquilidad eclesial. Por suerte, tampoco se atuvo siempre a ese planteamiento en su traducción de la Biblia. Jerónimo alude a la libertad con la que los autores del Nuevo Testamento proceden respecto de las citas del Antiguo Testamento. Para los principios básicos del trabajo de traducir se remite no sólo a Horacio, sino, sobre todo, a Cicerón. Con todo, él es más cauteloso que sus dos modelos. En conjunto, Jerónimo se demuestra en sus traducciones como filólogo más entendido e instruido, que conoce su oficio y no se aventura en experimentos radicales. No se planteó profundos problemas de la filosofía del lenguaje. También aquí, «teológico» es sólo el material en el que él se ocupa, no propiamente el espíritu con el que lo hace suyo. Cometería una injusticia con él quien quisiera compararlo a este respecto con un pensador como Agustín, que, por su parte, reconoció de modo paladino que los conocimientos lingüísticos de Jerónimo eran superiores a los suyos.

La mayor parte de la herencia que nos ha legado Jerónimo comprende comentarios de la Sagrada Escritura. En parte son exposiciones continuas en las que él trata de presentar y explicar todo y en parte son explicaciones sucintas, a modo de escolios, que se limitan a explicar con brevedad las partes más difíciles (*Comm. Dan.*, prol.)[43]. Están, además, las cartas dedicadas a cuestiones especiales, las extensas partes exegéticas dentro de los escritos dogmáticos y los sermones que, dirigidos a monjes, po-

---

[42] CSEL 54,508; BAC 530,544.
[43] CCL 75A,775.

seen también a veces un carácter científico. Por ejemplo, Jerónimo no puede resistirse a abordar diversas variantes textuales dentro de las traducciones griegas de los salmos. Como predicador no ama las puras declamaciones, sino que desea ofrecer verdaderas «interpretaciones». La inmensa mayoría de los comentarios está dedicada al Antiguo Testamento. Las interpretaciones justifican y corroboran la traducción que subyace en ellas. Los profetas ocupan el primer lugar: Jerónimo los comentó a todos ellos, uno tras otro. En cambio, no trató ningún libro histórico en concreto; sólo comenta en un escrito específico algunas *Cuestiones de traducción hebrea respecto del Génesis*[44]. Esto resulta llamativo a primera vista, pero Jerónimo no es historiador sino un «exegeta histórico-filosófico» que utiliza, por lo general, las noticias históricas para aclarar mediante ellas los trasfondos, las alusiones contemporáneas ocultas y, sobre todo, como es natural, el «cumplimiento» de las profecías. Del Nuevo Testamento, aparte de un escueto comentario del evangelio de Mateo, dictado en dos semanas y que, como él confiesa, se limita a las cosas «históricas», comentó sólo cuatro de las cartas más breves de Pablo. En esto, también Jerónimo refleja el interés que el Occidente de entonces tenía por la teología paulina. Con todo, se trata de un trabajo relativamente modesto, realizado con celeridad, que, en lo esencial, bebe de intérpretes griegos más antiguos. No llegó a realizar su plan de ofrecer un comentario completo de las cartas de Pablo. Por el contrario, la «obra de los profetas» ocupó a Jerónimo durante treinta años.

Jerónimo es un escritor veloz o, por mejor decir, dicta con celeridad. Nos cuenta cómo su estenógrafo se inquieta enseguida que él se frena en el dictado y desea repensar

---

44 CCL 72,1-56.

algo. Entonces el estenógrafo comienza a jugar con la mano y a fruncir el ceño. «Dicto lo que me viene a la boca» (*Comm. Gal.* III, prol.)[45]. «Como la mano del escribano se desliza rauda, así se apresura también el discurso» *(Comm. Is.* V, prol.)[46]. Casi no queda tiempo para repasar lo dictado. No sin unas gotas de vanidad gusta Jerónimo de disculparse por haber hecho tal o cual trabajo, presionado por las circunstancias, en tal o cual número de días o, también, de haberlo finalizado en una vigilia nocturna. Luego, otra vez las apreturas de tiempo son culpables de que él no haya podido concentrarse mejor, de no haber podido exponer mejor y con mayor detalle esta o aquella página del asunto. Como queda dicho, Jerónimo necesita de tales disculpas. Casi cada una de sus obras es un «*opus tumultuarium*» y lleva las huellas de su manera de trabajar no crítica, diligente a su estilo, pero siempre apresurada y poco concienzuda. No es nada sencillo enjuiciar a Jerónimo como erudito. Cuando existe la posibilidad de examinar sus datos, nos topamos de continuo con superficialidades y descuidos. Pero a pesar de haber gritado los exegetas modernos sus quejas al respecto, sin embargo, no pueden desligarse de Jerónimo; porque el material que está a su disposición es tan rico y variado que nadie desea estar privado de él. Sin sus innumerables noticias eruditas e inquietas, hoy estarían perdidas para siempre incontables noticias, indicaciones y comentarios lingüísticos. Entre tanto, de una cosa no es posible dudar: Jerónimo toma casi siempre de segunda mano su asombroso saber. Él bebe de diversos griegos recientes; para los antiguos y para lo histórico se aprovecha especialmente de Eusebio, pero, sobre todo, de Orígenes, al que con mucha frecuen-

---

45 PL 26,309.
46 CCL 73,160.

cia copia páginas y páginas casi al pie de la letra. En algunas ocasiones, Jerónimo mismo confiesa esa dependencia: «Se dice que extracto las obras de Orígenes y que es ilícito aprovechar de ese modo los escritos de los maestros antiguos. La gente piensa que con eso me ofende gravemente, pero yo veo ahí la mayor alabanza. Pues quiero seguir un arquetipo que, en mi opinión, gustará a todos los inteligentes y también a vosotros» (*Comm. Mich.* II, prol.)[47]. En otros casos, Jerónimo ha disimulado mucho su dependencia. Por ejemplo —aunque sea por pura ligereza—, cosas que Orígenes ha aprendido de sus maestros hebreos, Jerónimo consigue contarlas como si él las hubiera experimentado. Resulta penosa la manifiesta exageración de su propio conocimiento de fuentes. Jerónimo sabe mucho, pero no ha leído ni tenido en sus manos la mitad de los libros de los que, con tonos de orgullo, se declara conocedor profundo. En casos concretos se le puede disculpar. Entonces era costumbre literaria generalizada no citar de modo expreso garantes recientes de los que se echaba mano. Pero la imagen global de la personalidad de Jerónimo adolece de falta de fiabilidad teñida de arrogancia. El «estilo» de la persona revela su carácter también en la literatura culta.

El método exegético de Jerónimo no es uniforme. Utilizó tanto el procedimiento alegórico de la escuela alejandrino-origenista como la sobriedad de la filología antioquena; a ninguna de ambas sigue él de modo consecuente. Pero, en conjunto, resulta claro que, con el paso del tiempo, la interpretación histórico-filológica desplaza más y más a la explicación «mística» del texto; ésta concuerda mucho más con toda la idiosincrasia y orientación de Jerónimo. Éste se interesa, ante todo, por la significación

[47] CCL 76,473.

concreta de una aseveración; menos, por su sentido alegórico y atemporal. Le importa captar el contenido «verbal» más inmediato, y entender la intención especial de un texto «como lo entendió el autor mismo que lo escribió» (*Ep.* 37,3)[48]. Se trata para él del llamado significado «histórico» o «literal» cuyo contenido capta él con tanta extensión que ve en ese significado también el discurso figurado, bíblico y metafórico en la medida en que ese discurso apunta aún al contexto histórico original. Pero esto no significa que Jerónimo hubiera rechazado por ello la exégesis alegórica, «superior» o que la hubiera tenido por prescindible. Como todos los exegetas de la Iglesia antigua y como su maestro Orígenes, Jerónimo afirma el doble o triple sentido de la Escritura y rechaza como «judía» una interpretación puramente histórica. La letra sola «mata». Lo que él exige con énfasis creciente es que la exégesis histórica, literal, no se pierda en el negocio acerca de la especulación alegórica, sino que ha de precederla por principio. En contra de lo que él mismo hizo en su juventud, no se puede querer interpretar alegóricamente un escrito sin conocer previamente su contenido histórico (*Comm. Abd.*, prol.)[49]. También es significativo que las explicaciones «místicas» que Jerónimo ofrece de su propia cosecha tengan un carácter mucho más tipológico que alegórico en sentido estricto; es decir que no pretenden extraer de las palabras y hechos del Antiguo Testamento conocimientos religiosos universales, sino que se limitan a tomarlos sólo como alusiones y «arquetipos» de la futura historia neotestamentaria que los ha «cumplido». En el fondo, la interpretación «histórica» es para Jerónimo la forma propiamente científica de la explicación, mientras que la alegorización

---

48 CSEL 54,288; BAC 530,332.
49 CCL 76,349.

se compadece más con la necesidad de edificación y de la praxis eclesiástica y se ha orientado por ella. «La historia —es decir, la interpretación histórica— es precisa y no permite divagaciones caprichosas. La tipología —es decir, la exégesis «moralista», superior— es, por el contrario, libre, y debe regirse tan sólo por la ley de tener presente el sentido piadoso» (*Comm. Abac.* I,11)[50]. Por tanto, ella conoce diversas maneras de interpretar un mismo texto. Cuando Jerónimo procede «de modo histórico», sigue básicamente el texto original, mientras que, de modo no reflejo, basa en los Setenta la concepción alegórica, superior, y lo hace a veces un poco «contra su conciencia» (*Comm. Nah.* I,14)[51]. ¿Qué otra cosa puede hacer él a la vista de gentes que consideran sencillamente como incompleta y deficiente una interpretación sin tener en cuenta la traducción usual (*Comm. Is.* 30,33)[52]? «Tenemos la obligación», afirma él, «de interpretar la Escritura tal cual se lee en la Iglesia, pero, por otro lado, no es lícito abandonar la verdad del [texto] hebreo» (*Comm. Mi.* 1,16)[53]. Esto es típico de Jerónimo, que no siente placer en exacerbar enfrentamientos básicos y desea permanecer siempre en sintonía con la conciencia y la tradición eclesiásticas.

Las decisiones teológicas autónomas no son demasiado frecuentes en sus comentarios. Con frecuencia, el juicio propio es ahogado casi por opiniones contrapuestas que él refiere y queda más o menos a expensas del lector. Cierto que rechaza con rotundidad las doctrinas y explicaciones de los heréticos o de un héroe como Porfirio (porque los escritos de la Biblia están dictados por el Es-

---

[50] CCL 76A,589.
[51] CCL 76A,539.
[52] CCL 73,399-400.
[53] CCL 76,437.

píritu Santo y, como es natural, el que no tiene al Espíritu Santo no está en condiciones de entenderlos de modo correcto), pero el entendimiento «recto» mismo es equiparado con la doctrina de la Iglesia. Ni se plantea ni se da una respuesta a la cuestión básica de qué significa realmente la inspiración de la Escritura a la vista de los conocimientos filológicos críticos, de si hay que tomar esa idea en sentido literal o más en el sentido objetivo. Jerónimo se contenta con afirmar de modo general que en la Escritura no puede haber contradicciones porque es infalible. Pero él no desea desarrollar una hermenéutica bíblica propia. De ahí que sus comentarios bíblicos oscilen entre una filología árida y un sentido edificante no normado. Por útiles que sean, carecen de sustancia teológica. Sólo en las exposiciones moralistas y, sobre todo, en las propiamente ascéticas es cuando eclosiona su temperamento personal. Esto casa con la imagen que dan también las cartas tardías en la medida en que revelan un carácter vivo. Ellas discuten, a veces en forma de tratados breves, cuestiones concretas de la exégesis bíblica, o ensalzan y comentan como recordatorio (y como necrologías), sobre todo, el ascético ideal «virginal».

De tiempo en tiempo Jerónimo intervino también con tratados suyos en las luchas teológicas de Occidente, sobre todo cuando eran importantes para la práctica eclesiástica. Respecto de los problemas trinitarios y cristológicos, ante los que se sentía desconcertado al principio de su carrera, también guardó un consecuente silencio en su edad madura. Es como si para él no existieran esas cuestiones que traían de cabeza a todo el Oriente. Es probable que no llegara a leer todo lo que se publicó de continuo en ese campo. En cambio, enseguida le pone en ascuas cuanto sucede en Roma, en las Galias o en África. Y para sus amigos de esas regiones es muy fácil conseguir de él cartas y tratados que entonces obtienen el eco correspon-

diente. Comenta Jerónimo a modo de lamento autocomplaciente: «Apenas escribo algo, amigos o envidiosos, con distinta intención, pero con la misma porfía, lo divulgan a voleo y lo mismo exageran en la alabanza que en el vituperio, pues no siguen el mérito o valor del estilo, sino su propio estómago» (*Ep.* 48,2; trad. de Daniel Ruiz Bueno)[54]. Por el contrario, en Occidente se tenía la impresión de que, en la polémica, Jerónimo se pasaba a veces de la raya, de que desfiguraba la opinión de sus adversarios y de que argumentaba dejándose llevar de la irritación personal. Pero él rechaza siempre con enojo tales reproches. Cuando las concepciones de Helvidio recibieron una cierta renovación mediante los «libros que en la borrachera había vomitado el epicúreo» monje Joviniano (*Adv. Jov.* I 1)[55], la réplica en dos volúmenes fue tan violenta que estuvo a punto de provocar el efecto opuesto al deseado. La alabanza que Jerónimo hacía de la virginidad parecía una difamación del estado matrimonial que irritó a círculos amplísimos. Pamaquio trató en vano de retirar de la circulación los ejemplares distribuidos. No corrió mejor suerte que Joviniano el sacerdote Vigilancio, el «Vigilante», al que Jerónimo titula en su escrito polémico *Dormitantius* («Dormilón»). Después de que Joviniano atiborrara su espíritu «entre faisanes y asado de cerdo» (*Adv. Vig.* 1)[56], Vigilancio —dice Jerónimo— no sólo sostiene de nuevo la inmoralidad e intemperancia de aquél, sino que escupe su saliva también contra los santos mártires. En realidad, Vigilancio criticaba las nuevas formas del culto a los santos y los consiguientes abusos, que tampoco Jerónimo pudo negar por completo, pero que le arrastró a una pelea en la que no tenía en cuenta el subyacente interés serio de su

---

[54] Trad. J. B. Valero, BAC 530,395; CSEL 54,348.

[55] PL 23,212.

[56] PL 23,340.

adversario. Se irritó de modo especial contra Vigilancio porque él le había dado hospedaje otrora en Belén y presuponía que ahora mantenía relaciones secretas con sus enemigos romanos.

Tales exabruptos violentos dañaron no poco la imagen de Jerónimo a los ojos de una posteridad sensible. Es innegable que forman parte de la imagen del personaje, como también las crasas manifestaciones sobre cuestiones sexuales. Cuando se irrita, Jerónimo cae fácilmente en la vulgaridad y en la mordacidad, que se contraponen diametralmente a la eximia forma y cultura del ornato lingüístico de sus escritos. Con todo, sería injusto tomar sus métodos de lucha sólo como expresión de un talante tosco y repelente, sin tener en cuenta las circunstancias sociales de su estilo polémico. Jerónimo es también aquí el alumno más preclaro de la formación académica que él había recibido. Las diversas formas de sospecha y mofa condicionadas por el litigio, así como las exageraciones, aliteraciones de nombres y los numerosos insultos basados en la zoología concuerdan con las reglas de la polémica antigua, en especial la ciceroniana, tanto en el ámbito forense como en el literario. Además, Jerónimo contaba con el ejemplo de Tertuliano. Admitamos que Jerónimo no está ayuno del sentido de humor cuando utiliza tales armas. Posee el talento innato para caracterizar de modo atinado y para la caricatura drástica. Sus pinturas de los vicios sociales, de las malas costumbres de los monjes y de impiedades de Tierra Santa son de una plasticidad y realismo convincentes. Lo que molesta es que él ya no utiliza su entretenida mordacidad, su agudeza y sus trucos polémicos como retórico pagano, sino en un oficio cristiano, completamente distinto y que, a diferencia de Tertuliano, no compensa sus métodos demasiado humanos con ideas profundas verdaderamente originales y con el poder de una pasión objetiva y auténtica. Sus enfrentamientos permanecen en

el plano de la pequeñez, de lo obvio y de lo personal. A pesar del ornato erudito, del celo ascético y de alguna ocasional unción espiritual, en el fondo conservan algo desmesurado y no muy satisfactorio. Resultan edificantes sólo para sus partidarios. Jerónimo no está a la altura de las exigencias intelectuales de su objeto y es demasiado autocomplaciente para percibir las limitaciones de su naturaleza. Así, por ejemplo, siendo ya muy mayor, se dejó arrastrar a escribir un «diálogo» contra los pelagianos del que el lector de nuestros días se ve obligado a colegir que Jerónimo no captó cuál era la cuestión en litigio y que, en cuanto al asunto mismo, él, por su estilo, está más próximo a Pelagio que a Agustín, su supuesto aliado.

Para sus contemporáneos, lo más penoso de sus peleas y enfrentamientos continuos era la constante mezcla de las cuestiones objetivas y personales, la incapacidad para prescindir de sí mismo y la falta de veracidad siempre que considera que su propio prestigio corre peligro. Jerónimo no tolera que una personalidad de rango le haga sombra. A Basilio el Grande, al que no había conocido personalmente, lo suprime de un plumazo por su molesta «arrogancia». A Ambrosio, que le había precedido en la valoración de teólogos griegos, lo declara, precisamente por eso, un escritor sin jugo ni fuerza y lo compara con una corneja fea que quiere adornarse con plumas ajenas. Incluso a Agustín, que se había acercado a él por carta, sin zalamerías, pero con respetuosa cortesía, lo persigue durante un tiempo con molestas sospechas y lo trata como a un jovenzuelo petulante. Si exceptuamos a un pequeño círculo de amigas ascéticas y de partidarios que tienen en él una fe ciega, casi nadie consiguió vivir en paz duradera con Jerónimo. Y, una vez estallada la disputa, resulta casi imposible reconciliarse de nuevo con el desconfiado colérico, carente de escrúpulos en el trato con adversarios. Entonces todos los métodos le parecen correctos para aniquilar moralmente a sus «envi-

diosos». En un caso, esa desdichada propensión no sólo resultó dañosa para él, sino que tuvo consecuencias muy graves, nocivas para toda la Iglesia. Nos referimos a la llamada «primera disputa origenista».

En realidad, en esas peleas que se prolongan durante años, y que es casi imposible desenredar, en modo alguno se trata de una unidad temática. Casuales contraposiciones personales y de política eclesiástica fueron llevadas por Jerónimo, manipulando el contexto real, a un común denominador dogmático porque le resultaba lo más fácil defenderse representando el papel del perseguido testigo de la verdad. Se sumaron viejas enemistades, tradiciones y convicciones que, en realidad, deberían haber sido muy queridas para él y a las que, en otras circunstancias, habría prestado su protección. Nos contentaremos aquí con presentar con breves pinceladas esos acontecimientos vergonzosos.

Ya durante su vida, Orígenes, el gran teólogo alejandrino, fue objeto de discordia y en el siglo y medio transcurrido desde entonces habían sido subrayadas más y más las objeciones contra determinadas doctrinas de su sistema más helenístico-filosófico que bíblico en sentido estricto. Su concepción acerca del comienzo y final del mundo, su doctrina sobre el alma y sus ideas acerca de la reconciliación universal y de la redención resultaban casi incompatibles con la tradición del cristianismo primitivo. Se sumó a eso el uso que los «arrianos» habían hecho de sus escritos y, en general, la desconfianza frente a la tendencia, extremadamente espiritualista, de su pluriestrática exégesis y de su especulación que sublimaban y volatilizaban todos los elementos históricos concretos. Pero, por otra parte, Orígenes era el verdadero creador de la teología científica, el gran conocedor y comentarista sistemático de la Biblia, de cuyo ingente trabajo a lo largo de su vida vivieron las generaciones siguientes. Precisamente en

el siglo IV, el estudio de sus escritos y de su teología vivió en Oriente una nueva fase de esplendor. De ahí que también Jerónimo, ya en sus comienzos, fuera ganado para la causa de este maestro. Veía en él al doctor de la Iglesia por antonomasia, como no había habido otro desde los días del Apóstol. Jerónimo sueña con traducir, a ser posible, todos sus escritos al latín, y comienza por las homilías. Y durante su estancia en Roma ensalzó y recomendó con palabras entusiastas a Orígenes y lo convirtió en el garante más importante de casi todos sus trabajos. En ningún lugar habla Jerónimo de delimitación alguna de su autoridad teológica; al contrario, las impugnaciones que le habían llovido a Orígenes desde la jerarquía eclesiástica son consideradas por Jerónimo sólo como un ejemplo del desagradecimiento del mundo, que desde siempre ha perseguido a los mejores con su envidia (*Ep*. 33, 5)[57]. Mientras en Occidente casi no se conocía a Orígenes, prácticamente todos los teólogos griegos de rango compartían ese juicio. Sólo el torpe enemigo de toda doctrina dudosa, el obispo Epifanio de Salamina, declaró a Orígenes ya entonces como hereje condenable y Jerónimo había colaborado con él. Pero, en un primer momento, esa proximidad de Jerónimo a Epifanio no tuvo repercusión alguna. Por lo demás, sólo en algunos eremitorios de Egipto había círculos contrarios a Orígenes a los que la interpretación espiritualizante que éste hacía de la Biblia causaba trastornos en lo tocante a la estructura de su fe. Pero ese «antropomorfismo» fue despreciado todavía entonces como superstición primitiva y los patriarcas alejandrinos mismos pusieron empeño en que no crecieran sus partidarios.

Tanto más enigmático resulta el cambio de posición que Jerónimo llevó a cabo en el año 393, partiendo de un

---

57 CSEL 54,259; BAC 530,304.

motivo bastante fútil. Cierto que no conocemos el trasfondo desde el que emergió entonces en Palestina un tal Atarbio, completamente desconocido, que hizo propaganda en contra de Orígenes. Mientras que Juan, obispo de Jerusalén y sus amigos lo rechazaron sin contemplaciones, tuvo éxito en Belén con Jerónimo. Éste se declaró dispuesto a condenar a bombo y platillo todos los errores de Orígenes. Cabe la posibilidad de que él no hubiera considerado necesario hasta entonces, centrado como estaba preferentemente en lo exegético y en lo ascético, examinar con mayor rigor las doctrinas impugnadas del maestro ni ponderar su exactitud o incorrección teológica. Con todo, esa condena exenta de matices significaba una ligereza en el mismo instante en que fue exigida de fuera. Jerónimo se afanó siempre en aparecer en el primer plano de la ortodoxia eclesiástica y no tenía mayor reparo en condenar lo considerado como problemático, sospechoso e indeseado. Súmese a esto su vinculación con los presupuestos occidentales. Él está dispuesto a dejarse enseñar por los orientales sólo en lo científico, no en lo dogmático. Además, Jerónimo ni sospechó entonces las consecuencias que acarrearía esa primera y casi casual toma de postura. Más tarde declaró expresamente que la condena teológica no quería dar la razón a los hombres triviales que no leyeran a Orígenes. De hecho, Jerónimo jamás dejó de apoyar en Orígenes sus trabajos, pero las circunstancias le obligarán de ahora en adelante a ser más cauteloso a la hora de citarlo por su nombre y no se atreverá a completar la traducción de las homilías.

Cuando, al año siguiente, el viejo Epifanio visita Palestina y se producen escenas desagradables entre él y el obispo Juan en la cuestión del origenismo, Jerónimo es considerado como su partidario declarado. Epifanio azuza a los monjes de Belén contra la herejía origenista e invita a tomar una opción. También aquí llegan a producirse fric-

ciones. Probablemente esos enfrentamientos se hubieran olvidado con el tiempo si él no hubiera dado un paso de política eclesiástica que Jerónimo aplaudió por motivos bien distintos: Epifanio ordenó de sacerdote para los monjes belenitas a Pauliniano, hermano suyo de sangre. Con ello pretendía independizarlos espiritualmente del clero griego de la ciudad y, por ende, también de Juan. Desde el punto de vista del derecho eclesiástico, esto era una incorrección que el obispo de Jerusalén no podía aceptar después de lo que había sucedido. Se negó a dar su aprobación al ataque perpetrado a su derecho y, como esto no surtiera efecto, pasó a medidas de fuerza ordenando que se impidiera el acceso de los monjes rebeldes a las iglesias de Belén. Entonces, si Jerónimo no estaba dispuesto a ceder y a confesarse culpable, no tenía otra posibilidad que la de trasladar el litigio al campo dogmático y negar la obediencia a su obispo por motivos de fe. Escribió contra Juan un panfleto iracundo en el que, faltando a la verdad, presentaba el asunto como si Juan aprobara todos los errores origenistas porque no había llevado a cabo la condena del gran difunto. Entre tanto, Juan se había dirigido a Teófilo, patriarca de Alejandría, para pedirle ayuda y mediación. Éste se había colocado en lo esencial al lado de Juan y también el Gobierno amenazó con la expulsión a Jerónimo por la continuada instigación al tumulto. Entonces no le quedó más remedio que aceptar la «paternal» mediación de Teófilo alabando de forma sonora el talante pacificador de éste y admitiendo con la boca pequeña su «ligereza». Y hubo de reconciliarse de nuevo con Juan (396/97). Se comprende que no se restableciera fácilmente la buena relación antigua, pero externamente pareció que el litigio había terminado de forma satisfactoria.

Para Jerónimo, el litigio tuvo, además, una vertiente personal más íntima. Su viejo amigo y compatriota Rufino

se había trasladado años antes que Jerónimo a Palestina en compañía de una romana rica y elegante y vivía en Jerusalén, igual que Jerónimo en Belén, dedicado a sus ideales ascéticos y al estudio de la teología griega. Pero cuando apareció Atarbio, Rufino se comportó de otro modo que Jerónimo. Origenista como éste, en un principio había tratado de quedar fuera de la disputa y, al no conseguirlo, se puso decididamente del lado de Juan. Este comportamiento debió de resultar a Jerónimo tanto más penoso cuanto que era natural establecer una comparación entre ambos amigos. Es posible que ya antes hubiera despertado la envidia de Jerónimo la admiración que Rufino cosechaba con sus afanes paralelos. Cierto que la acción de reconciliación oficial había restablecido externamente también la relación entre Rufino y Jerónimo. Ambos amigos se habían dado la mano de nuevo. Pero como quiera que Rufino abandonó poco después Palestina y fijó para siempre su residencia en Roma—¡la Roma que Jerónimo había tenido que dejar de una forma tan penosa!—, es comprensible que volviera a reverdecer enseguida la desconfianza respecto del rival apenas reconciliado. Todo este trasfondo hace que los desdichados enfrentamientos volvieran a reproducirse enseguida.

Rufino creía haber encontrado en Roma el lugar idóneo para procurar desde él la difusión de la cultura teológica griega y, sobre todo, para dar a conocer a Orígenes, coincidiendo con el objetivo que también Jerónimo se había propuesto en un principio y que, en cierta manera, seguía llevando a cabo. Pero, entre tanto, las acaloradas discusiones que estallaron en Palestina habían despertado la desconfianza contra Orígenes también en Roma. Rufino trató de contrarrestar esa desconfianza traduciendo, primero, la *Apología* que, en su tiempo, habían escrito Eusebio y Pánfilo para defender a Orígenes. Siguió a continuación la elaboración de la principal obra sistemática, titulada *De*

principiis. A primeros del año 398 aparecieron en latín los dos primeros libros de las «piezas principales» de la doctrina cristiana. Ahí, Rufino, según su propia confesión, procedió o dejando fuera las partes dogmáticamente impugnables o «completándolas» en sentido ortodoxo según otros escritos de Orígenes, procedimiento que Jerónimo había seguido también casi siempre en sus comentarios. Rufino se sentía justificado para proceder así ya que en modo alguno tenía por auténticas las piezas controvertidas, sino —equivocadamente— como interpolaciones posteriores introducidas por los herejes. En el prólogo de la edición se refirió, sin nombrar a Jerónimo, a las antiguas y meritorias traducciones de éste que el papa Dámaso había sugerido. Puesto que Jerónimo se había dedicado ya antes a otros trabajos independientes, Rufino, a pesar de su talento modesto, fue instado por amigos a continuar esos trabajos. No es necesario escuchar tras estos tonos honoríficos una oculta maldad. Al fin, Rufino no encontró el modo de evitar entrar de alguna manera en los trabajos de su antecesor y difícilmente podía compartir la opinión de que Jerónimo considerara ahora como simple falta de tacto aquella mención de sus juveniles afanes en torno a Orígenes. Por otro lado, es claro que, con esta referencia, Rufino trata de protegerse precisamente contra las nuevas corrientes antiorigenistas y el tono frío con el que menciona a su antiguo amigo no muestra huella alguna de la pretérita confianza cordial. En cualquier caso, Jerónimo, que no podía tener buena conciencia en todo este asunto, se sintió comprometido y dio enseguida la peor interpretación a la declaración y a todo el trabajo de Rufino. Redactó el prólogo con la intención más o menos aviesa de dañar su prestigio y de molestarlo con el indeseado recuerdo de su comportamiento anterior.

A pesar de todo, él trata de moderarse y su único deseo es el de no ocuparse más de los penosos enfrenta-

mientos en torno a Orígenes. En un primer momento es el grupo de sus amigos e intermediarios romanos el que continúa con el litigio y que estaría encantado con sentar a Rufino en el banco de los acusados de origenismo. La sociedad cristiana de Roma llevaba ya bastante tiempo dividida y los grupos rivales luchaban para influir en la Iglesia. Pero con todo lo que había pasado, a la larga Jerónimo no podía permanecer mudo: si, como afirmaba Rufino, Orígenes no fue un hereje, sino plenamente ortodoxo, entonces sus propios ataques ruidosos contra Juan y las condenas de Epifanio traducidas por él estaban fuera de lugar. Pero Jerónimo no podía soportar que tal sospecha recayera sobre él. Por eso realiza ahora a toda prisa una segunda traducción de las origenistas «doctrinas principales» que, como él mismo confiesa, no tiene otra finalidad que la de desenmascarar al autor como hereje notorio. Pero había que conseguir que la traducción y la defensa de Rufino aparecieran como no fiables y falsas, por lo menos como partidistas y muy preocupantes. Sus partidarios romanos interceptaron una carta medio reconciliadora que Jerónimo había escrito a Rufino. Éste conoció las manifestaciones polémicas sólo por terceras personas y debió de sentirse atacado de forma unilateral. Amenazado desde todas las partes, emprendió una defensa enérgica. Su *Apología* contra Jerónimo expresa toda la amargura y rabia por el ambiguo comportamiento de éste: Jerónimo reprocha a Rufino su origenismo al tiempo que niega su propio antiguo amor por Orígenes y trata de encubrir el cambio de postura que, calladamente, ha llevado a cabo. Rufino defiende con buenas razones su método de traducción, su comportamiento personal y su ortodoxia. Y ya no tiene consideración alguna con Jerónimo: pinta con pedante minuciosidad las aristas de su carácter y documenta con citas textuales las contradicciones que se dan entre sus aseveraciones. Rufino casi siempre tiene razón en sus afir-

maciones y no cabe dudar de su honestidad personal. Pero entonces Jerónimo, por su parte, se irritó hasta el extremo: estaba en juego su existencia moral.

De los muchos escritos polémicos que Jerónimo escribió, la *Apología* contra Rufino, en tres volúmenes y redactada no de un tirón, es la más apasionada y vitriólica. El modo en que vierte sobre la cabeza de su adversario la acusación de mala voluntad, de mentir a sabiendas, así como todo tipo de bajezas, al tiempo que él mismo se enreda de continuo en contradicciones y medias verdades, es desagradable y pone claramente de manifiesto hasta qué punto se había deteriorado la situación. Para él hubiera sido mucho mejor quedarse en la intentada distinción entre el exegeta y el Orígenes maestro de errores teológicos, y, además, admitir tranquilamente ciertos excesos en el propio juicio. Pero Jerónimo ya no era capaz de eso. Tenía que ser necesariamente falso cuanto le imputara Rufino, cuya conducta estaba determinada, según Jerónimo, por los motivos más sucios. El temor a que se pusiera en tela de juicio su ortodoxia se combinaba ahora con la malherida vanidad del erudito. La pelea es tanto teológica como literaria y personal y amenaza con desembocar en intrascendentes rectificaciones, sospechas y niñerías. Rufino es ahora un ignorante que no tiene ni idea de lo que es traducir y que ni siquiera sabe expresarse como una persona culta. Y de su vida personal no queda ni una sola acción buena. Según Jerónimo, no es cierto que Rufino hubiera luchado y padecido jamás por la fe en las luchas eclesiásticas; incluso ahora, añade Jerónimo, el presunto asceta lleva una vida regalada. Pero, sobre todo, ha sido y sigue siendo un origenista que ha incurrido en falsedades para defender su heterodoxia y utiliza como aliado al hereje más problemático. En el tercer libro, anexo, Jerónimo rechaza indignado un ofrecimiento de paz hecho por Rufino y declara inaceptable las propuestas de mediación

emprendidas por otras partes: para él no habrá paz mientras la fe esté en peligro y las amenazas son el medio menos indicado para amedrentarlo. Jerónimo escribe cartas a todas las direcciones y envía su *Apología* incluso a África con la intención de salir al paso de las maquinaciones de Rufino, que, como le asegura Agustín con movimientos de cabeza, no se conocen aún allí. En el fondo nadie se interesa por esa pelea; muy pocos son los occidentales que tienen algún conocimiento de las herejías origenistas y Rufino es el menos interesado en difundirlas. El hecho de que, al fin, se llegara a una condena oficial se debió en parte a la actividad de Jerónimo. Fue decisivo un doble giro que se produjo en la política eclesiástica.

Hasta el año 400, el patriarca Teófilo de Alejandría, siguiendo sus propias convicciones, había protegido a los origenistas. Pero en ese año cayó bajo la presión de grupos de monjes antiorigenistas, al tiempo que le llovió una grave acusación personal suscitada contra él por algunos monjes origenistas. Bastó eso para que él cambiara de postura. Teófilo condenó el origenismo y, como sus acusadores acudieran a Constantinopla para pedir ayuda a Juan Crisóstomo, el asunto se extendió a otros círculos. Casi en aquellas mismas fechas hubo cambio de Papa en Roma y eso significó un giro de rumbo. Como ya sabemos, el difunto papa Siricio no había sido muy amigo de Jerónimo. Anastasio, el nuevo Papa, había sido elevado por el partido opuesto y también recibió el apoyo de los amigos de Jerónimo. Por todo ello, Anastasio se declaró dispuesto a corroborar las condenas pronunciadas por Teófilo y ordenó a los obispos de Milán y de Aquileya, adonde Rufino se había retirado, que adoptaran las medidas correspondientes. No hubo intención de perseguir personalmente a Rufino, pero Jerónimo triunfó con su victoria y trató de ampliarla en todas las direcciones. Por eso, se puso a disposición de la política cínica que Teófilo practicaba tam-

bién en otros terrenos. Incluso el anciano Epifanio, que había participado hasta entonces en todas las batallas, se negó a apoyar las intrigas contra Crisóstomo. En cambio, Jerónimo no tuvo el menor inconveniente en traducir al latín el infame panfleto, lleno de calumnias espantosas, que Teófilo había escrito contra Crisóstomo, y se prestó a apoyar la mendaz propaganda contra una de las figuras más puras de la Iglesia antigua. Su conducta respecto de Rufino sigue también rutas tortuosas. Éste era lo bastante sabio como para no querer prolongar por más tiempo la ignominiosa disputa con un adversario de ese tipo. Y durante años continuó tranquilamente con sus traducciones de Orígenes y con otros trabajos literarios, pero nunca más volvió a pronunciar el nombre de Jerónimo. Éste, en cambio, no desperdiciaba ocasión alguna para zaherir y acusar a ese gordo «gruñón», como llama a Rufino, a ese escorpiónico «animal venenoso y mudo», a ese «Sardanápalo» glotón y «Nerón» salvaje que se las da externamente como si fuera un Catón rigorista. Incluso después de muerto Rufino, persigue Jerónimo al amigo de otros tiempos vomitando sobre él toda baja mordacidad, aunque revestida de ornato clásico. No es fácil decidir hasta qué punto creyó Jerónimo en la verdad de sus insultos. En la virulencia de aquella lucha, él terminó por perder todo sentimiento de educación y de veracidad. Pero más allá de las diferencias personales, que ocupan el primer plano, la primera condena del origenismo fue el resultado firme de aquel litigio, si bien en un primer momento las consecuencias prácticas de las condenas oficiales fueron de poca monta. La proscripción definitiva del «hereje» tuvo lugar siglo y medio más tarde, en el quinto concilio ecuménico (553). Sin duda, caben diversas opiniones sobre el derecho y la necesidad de la tardía censura, incluso si se tienen en cuenta las medidas del dogmatismo de la Iglesia antigua. En cambio será difícil encontrar una dis-

culpa para la agitación de Jerónimo. Precisamente en Occidente, al que quiso levantar contra Orígenes, no había motivo eclesiástico alguno. El «peligro» de una herejía teológica existía sólo en su mente. Y fueron sólo sus intereses nada altruistas, sus contrariedades, enredos y caprichos personales los que, casi contra su voluntad, lo empujaron al camino de esa polémica pública y a esa caza de herejes. En este caso, Jerónimo es «insalvable». Las circunstancias explican sólo hasta cierto punto su conducta, comprensible en alguna medida si se tienen en cuenta las peculiaridades de su débil carácter.

También los últimos años de la vida de Jerónimo estuvieron plagados de luchas. Es como si quisiera justificar posteriormente su conducta, cuando encuentra nuevos adversarios a los que atacar y a los que gusta de relacionar de modo artificial con el origenismo. Entre sus nuevos adversarios se encuentra Pelagio. En venganza, los pelagianos incendian su monasterio en el año 416. Ya antes no estuvieron escasos de inquietudes externas: los beduinos del desierto y las hordas de los pueblos emigrantes amenazaban con caer sobre Palestina. Huidos de Occidente inundaron el país y, en más de una ocasión, Jerónimo y sus correligionarios sopesaron la conveniencia de huir al mar. Pero los peligros iban y venían. Golpe tremendo para Jerónimo fue la muerte de Eustoquio en el 419; Paula, su madre, había fallecido ya en el 404. Luego comenzaron a faltarle las fuerzas. Se cuenta que su debilidad llegó hasta el extremo de que, para levantarse de la cama, debía servirse de una soga que colgaba de una traviesa del techo. Pero las energías para el trabajo permanecieron intactas. Su último comentario sobre el profeta Jeremías no delata huella alguna de debilidades de la edad. Aquí encaja por completo, también, la constante polémica contra la arbitraria alegorización de Orígenes. El más que septuagenario pudo continuar con el dictado hasta el capítulo 32. Y falleció el 30 de septiembre

del 420 (419). Sus restos mortales recibieron sepultura en Belén. En la Edad Media habrían sido trasladados a Roma y se encuentran hoy en paradero desconocido.

Para comprender y clasificar correctamente a Jerónimo en su postura hay que tener en cuenta lo siguiente: que Jerónimo era un occidental, un representante típico y consciente del cristianismo latino. Esto resulta un tanto paradójico tratándose de una persona que vivió la mayor parte de su vida en un entorno griego, que abogó por la cultura griega y que se hizo famoso, sobre todo, como discípulo y traductor de los griegos. Con todo, el hombre que se autodenomina irónicamente un «medio bárbaro» que en países lejanos casi ha olvidado el latín (*Ep.* 50,2)[58] siguió siendo por naturaleza y por voluntad siempre un «*homo Romanus*» (*Ep.* 15,3)[59]. Los griegos son sus maestros, pero su trato, sus amigos y los destinatarios de su correspondencia siguieron siendo sus compatriotas latinos. Por todo lo que dice, escribe y hace, Jerónimo mira en exclusiva a Occidente y presta atención al eco que él encuentra allí. Y también en política eclesiástica perteneció siempre a la «derecha», al grupo extremo de los viejos nicenos de orientación occidental que constituían en Oriente una minoría en decadencia. Los problemas metafísicos y teológicos que se tratan en Oriente no le interesan ni ocupan lo más mínimo. En eso, Jerónimo está mucho más retrasado que otros teólogos occidentales de su siglo, tales como Hilario, Mario Victorino, Ambrosio o el diácono Calcidio, que incluso tradujo y comentó para Osio de Córdoba el *Timeo* de Platón. Él es de naturaleza nada filosófica, aunque se pavonea a veces de sus conocimientos filosóficos: «¿Qué tiene que ver Aristóteles con Pablo, o Platón

[58] CSEL 54,390; BAC 530,437.
[59] CSEL 54,64; BAC 530,127-128.

con Pedro?» (*Adv. Pel.* I 15)[60]. También su firme moralismo, su sentido eclesiástico práctico, su gozo realista en lo plástico, real y concreto, su sarcasmo y su humor ácido son una herencia occidental. Como teólogo, Jerónimo se atiene a su Iglesia, a sus firmes doctrinas, a la Escritura y, en ella, sobre todo al Antiguo Testamento. Y eso le basta para su vida religiosa interior. Pero Jerónimo percibe con nitidez las carencias de la organización eclesiástica de su patria. Se capta eso si se compara la modesta producción literaria de ésta con la rica tradición teológica y, sobre todo, bíblico-exegética de la Iglesia griega. Jerónimo es consciente de que el cristianismo occidental tiene que recuperar mucho terreno y trata de poner su granito de arena para ello. Esto explica en parte lo precipitado, desequilibrado y atropellado de sus escritos. Así, comunica a Occidente un conocimiento de los comentarios y homilías griegos; despierta mediante sus propios trabajos el interés científico por la interpretación de la Escritura y hace que sus conciudadanos conozcan los requisitos literarios, arqueológicos y lingüísticos de ese trabajo. Seguro que Jerónimo no fue el único que trató de actuar entonces en ese sentido, pero aventajó mucho a todos los demás amigos y enemigos con idénticos intereses y llevó a cabo un impresionante trabajo durante su vida. Regaló a su cristiandad latina una nueva traducción de la Biblia y creó las posibilidades para la ulterior investigación filológica. Pero se buscará en vano en él los firmes principios metodológicos y teológicos por los que debería orientarse tal investigación. Y su propio comportamiento, la constante oscilación en lo fundamental y las muchas deferencias prácticas, eclesiásticas y polémicas que él profesa son poco prometedoras como modelo teológico.

[60] CCL 80,18.

Será injusto con Jerónimo quien quiera verlo como un teólogo creativo, como un gran doctor de la Iglesia y lo enjuicie como tal. En cierto modo, su desgracia fue que la orientación de su tiempo y sus propias convicciones lo empujaron a ese papel. Lo que vincula a Jerónimo durante toda su vida a su vocación intelectual es la decisión ascética, trabajosamente perseguida y apasionadamente mantenida. El ideal ascético cambia su mundo intelectual y lo convierte en maestro de una formación ascética, en teólogo de la Sagrada Escritura. Pero, bajo su vestimenta monacal, siguió siendo durante toda su vida el erudito y retórico de finales de la Edad Antigua que con su ambición literaria jamás puede desligarse de sí mismo y enjuicia el mundo y a las personas según el éxito de sus propias producciones. Jerónimo cree en sus ideales, pero su fe se queda en la periferia y jamás penetra hasta lo profundo. Todos sus éxitos eclesiásticos y teológicos son ambivalentes y de efecto problemático. Para ser una magnitud permanente le falta por doquier el requisito decisivo: el carácter.

A conclusiones bien distintas se llega si se le enjuicia como fenómeno literario y como hito en la historia universal del espíritu. Jerónimo es un erudito exitoso, el fundador de la filología bíblica occidental y en su deseo cultural —a pesar de la ascesis— casi un humanista. Los estímulos científicos que suscitaron sus escritos operan a través de los siglos. Sus cartas, con la seguridad de su elegante ropaje, son un arquetipo para el elegante arte de la comunicación que la anterior literatura cristiana no había poseído aún. La pintura global de esta personalidad jamás aburrida, siempre viva, dejó su impronta imborrable en la posteridad. De ahí que todos los buenos humanistas y la mayoría de los teólogos de talante humanista hayan tenido a Jerónimo, a pesar de sus limitaciones humanas, un poco como amigo.

BIBLIOGRAFÍA

La parte más atrayente de la obra escrita de Jerónimo, las cartas, han sido editadas con aparato crítico por I. Hilberg en CSEL*54-56 (1910-18), y recientemente por J. Labourt en la Collection des Universités de France (1949ss, bilingüe).En *Corpus Christianorum* (Turnhout) los vv. LXXII al LXXIX A. entre 1958-1999.

En español ha editado una edición bilingüe (latín-español) la Biblioteca de Autores Cristianos: *Cartas de san Jerónimo* (edición bilingüe) I : Introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, BAC 219, (Madrid 1962); *Cartas de san Jerónimo* (edición bilingüe) II: Introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, BAC 220, (Madrid 1962).

También se pueden ver para cuestiones concretas: P. Monceaux, *S. Jérôme – sa jeneusse* (Paris 1932); M. Villain, «Rufin d'Aquilée: La querelle autour d'Origène», RSR 27 (1937) 5-37; 165-195.

La información bibliográfica más completa y actualizada se puede ver en: Instituto Patrístico Augustinianum, *Patrología* III: *La edad de oro de la literatura patrística latina*, BAC 422, (Madrid [3]1993), pp. 249-289. Cf. también Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Biblioteca Herder, (Barcelona 1999), pp. 369-382.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE JERÓNIMO

Adv. Jov.	*Adversus Iovinianum.*
Adv. Pelag.	*Dialogus adversus Pelagianos*, CCSL LXXX, 1990.
Adv. Vig.	*Adversus Vigilantium.*

* N.E.: Cfr. CPL 203-226; BAC 530,549,593.

Apol. (Rufino)	*Apología adversus Hieronymum.*
Comm. Abach.	*Commentarii in Prophetas minores: Abachuc.*
Comm. Abd.	*Commentarii in Prophetas minores: Abdiam.*
Comm. Dan.	*Commentarii in Danielem.*
Comm. Ezech.	*Commentarii in Hiezechielem* libri XIV CCSL LXXV (1964).
Comm. Gal.	*Commentarii in IV epistulas Paulinas; in Galatas.*
Comm. Is.	*Commentarii in Esaiam* libri XVIII, l. I-IX, CCSL LXXIII A (1962).
Comm. Mi.	*Commentarii in Prophetas minores: Michaeas.*
Comm. Nah.	*Commentarii in Prophetas minores: Nahum.*
Dial. c. Lucif.	*Dialogus contra Luciferarius.*
Ef.	*Commentarii in* IV *epistulas Paulinas: in Ephesios.*
Ep.	*Epistulae.*
Hierem.	*In Hieremiam prophetam libri sex/* CCSL LXXIV (1960).
Paralip.	*Paralipómenos.*
Sulp. Sev.	*Sulpicio Severo.*
Vir. Ill.	*De viris illustribus.*

VI

AGUSTÍN

Agustín es el único Padre de la Iglesia cuyo poder espiritual ha permanecido hasta nuestros días. Él seduce a paganos y cristianos, a filósofos y teólogos sin distinción de orientación y de confesión y les lleva a ocuparse de sus escritos y a escudriñar su voluntad y su persona. Al mismo tiempo actúa de forma mediata como trasmisión consciente o inconsciente a las Iglesias occidentales y, mediante ellas, a la conciencia cultural general con más o menos cambios o rupturas.

Por eso, no es sencillo para el historiador encontrar la distancia necesaria y la medida justa al considerar a Agustín. Nos encontramos aún en medio de los quebrados desfiladeros de la montaña cuya cumbre parece cerrar casi el horizonte de la historia de la Iglesia. Pero si, como vamos a hacer nosotros, uno se acerca a él desde la parte opuesta, la impresión de la altura vertical, de la imponente elevación y extensión de la fuerza religiosa e intelectual de esta figura que sobrepasa con mucho a todos sus predecesores resulta aún mucho más sorprendente y avasalladora ya a primera vista. Si los comparamos con Agustín, los teólogos occidentales que le precedieron parecen pequeños, estériles y casi insignificantes. Pero también esta impresión es engañosa; al menos, unilateral. Si nos fijamos bien, veremos que el imponente macizo se levanta sobre los antiguos estratos firmes de la eclesialidad latina de los tiempos anteriores y que las modestas colinas por las que hemos transitado hasta ahora apuntan ya en la dirección en la que, de pronto y de modo inderivable, emerge ante nosotros Agustín.

El cristianismo occidental anterior a Agustín posee, como se ha observado siempre, un rasgo principal «ju-

dío». Es moral, legal y estricto. Exige sumisión, pide resultados y afirma el orden eclesiástico y la disciplina. Es grande en su seriedad y en su energía práctica, pero vive de la ponderación racional de los mandamientos y promesas divinos, de las constituciones de tiempos pasados y de las esperanzas que apuntan al futuro. Es una religión sin verdadero presente, sin libertad plena, sin entrega y felicidad extremas. De ahí que falte también la libertad en relación con el mundo natural y con el mundo del espíritu. La ascética que domina en Occidente hasta Agustín es casi exclusivamente negativa, de renuncia violenta y defensiva y la árida racionalidad del pensamiento latino no tolera una verdadera filosofía. Esto significa al mismo tiempo que ella no tolera una confrontación con el espíritu heleno ni con la vida teológica de la Iglesia griega. Con todo, es innegable que esta cerrazón interna e indigencia intelectual del cristianismo occidental comienzan a aflojar ya antes de Agustín y se abren más y más a lo nuevo. Jerónimo es un rezagado del tipo antiguo y también él percibe a su manera la necesidad de la renovación. En otros de su generación, sobre todo en el gran Ambrosio, el estudio de la teología griega se combina ya con una captación profunda de la predicación bíblica misma. El Antiguo Testamento pierde su posición dominante, lo específico del Evangelio destella y gana en luminosidad. El planteamiento antropológico dominante hasta entonces, el interés latino antiguo por la virtud y por el mérito, por el perdón de los pecados, la penitencia y la justicia cambia de sentido gracias a esta nueva luz, empalma con la fe en Cristo y adquiere una orientación evangélica.

El síntoma más importante de este cambio es la nueva apropiación de la teología paulina, que resulta determinante, de modo distinto en cada caso, para Ambrosio, Mario Victorino y los llamados «Ambrosiaster». En Oriente, Pablo, como para los gnósticos del siglo II, siguió siendo

el teólogo del conocimiento «místico» y espiritual, del entusiasmo especulativo, de la contemplación y de la vida purificada. Pero al Pablo antijudío, al Pablo que rompe con la Ley y enarbola el estandarte de la «justicia de la fe» lo descubre la teología occidental del siglo IV y ya no lo pierde de vista. Este movimiento alcanza su cénit en la teología de Agustín sobre la gracia y logra un perfil que estará vigente durante muchos siglos. Será la Reforma la que sobrepase la visión agustiniana de Pablo y que, en ese sentido, más allá de Agustín se dirige a un sentido más profundo.

Agustín es un genio, el único Padre de la Iglesia que puede reclamar con todo merecimiento este título pretencioso que se utiliza en tiempos modernos para valorar a una personalidad. A nada conducen todos los intentos de hacer derivar de su entorno, de su herencia intelectual o de su extraordinario talento natural la grandeza de este personaje. Esta capacidad para desarrollarse, es decir, para entrar en lo nuevo y para dejarse remodelar fue quizás el requisito esencial para lo que él llegó a ser. Él mismo considera que su historia y su capacidad íntima no derivan de su constitución personal ni de sus propias acciones, sino que la entiende como efecto de la gracia divina, de la guía interna y externa que le fue dada. Renunciamos a ofrecer una introducción que caracterice su «naturaleza» y pasamos de inmediato a seguir el curso de su vida y a mencionar brevemente sus logros, en los que expresaba su obrar y su «ser».

Los comienzos de Agustín, su proveniencia, entorno y primeros estadios de su carrera recuerdan a Jerónimo. También Agustín nace en una familia burguesa, pequeñoburguesa, de provincias. Nace el 13 de noviembre del 354 en Tagaste, una pequeña ciudad muy romanizada en la que la tradición popular bárbara seguía siendo fuerte. Externamente, su juventud está bajo el signo de la cos-

tumbre banal. Lo que su familia y él mismo ansían es un ascenso rápido, riquezas y prestigio. Para ello, el talentoso hijo debe recibir la mejor formación posible. Pero las condiciones económicas de la familia no son tan excelentes como en el caso de Jerónimo, que apenas pasó estrecheces económicas. Patricio, el padre de Agustín, fue quizás descendiente de algún veterano romano que había conseguido su tierra de residencia en la actual Argelia, tierra adentro, no lejos de la frontera tunecina. Era miembro del consistorio de Tagaste, poseía una viña y una pequeña fortuna, pero no era suficiente para que el mayor de sus hijos, que había terminado la escuela superior en la vecina Madura, pudiera continuar sus estudios en Cartago. Romaniano, pariente y mecenas amigo, hubo de echar una mano. Patricio había pensado que su hijo debía ser abogado, pero Agustín optó por la carrera «académica» de un retórico profesional. El ideal del orador que domina el lenguaje y la literatura clásica, creado otrora por los sofistas griegos y que Cicerón había trasvasado al mundo romano, estaba aún en el centro de la cultura y del afán general de formación. Aunque había perdido su antigua importancia política y se había convertido en algo puramente literario, el cultivo de la retórica, circunscrito a una estrecha capa de la población urbana, seguía formando parte de la representación de la vida política y de toda la vida social. El contenido intelectual de sus artes rítmicas y acústicas, de su disposición, definiciones y etimologías, de su destreza dialéctica y polemista nos resulta hoy insípido, formalista y agobiante. Pero la escuela había educado el oído y la sensibilidad lingüística hasta el punto de que, para el talento literario y artístico de un Agustín, ofrecía las seductoras posibilidades para alcanzar la seguridad retórica y pronto el magisterio. A los diecinueve años de edad Agustín es maestro de retórica en su patria chica; al año siguiente, en Cartago, capital de la provincia.

Y la veloz carrera prosigue en la década siguiente. Agustín está en el mejor camino para convertirse en una celebridad dentro de su especialidad. Toma en serio su profesión y sufre por la tosquedad de sus alumnos cuando molestan con sus rudas maneras en las clases y asimilan sólo externamente o en ninguna medida lo que desea inculcarles. Eso no obstante, puede estar satisfecho de sus éxitos. En el año 383 es llamado a Roma, donde las condiciones intelectuales son más favorables. Aquí le molesta sólo el hecho de que los alumnos escuchen con diligencia, pero desaparezcan al final del semestre y se «olviden» de pagar el colegio. Y esto no es una cuestión secundaria para Agustín. Su ambición intelectual es ardiente, desea que le aprecien y admiren su talento. Pero también desea enriquecerse y sueña con un matrimonio excelente que consume la dicha de su posición. De momento se contenta con satisfacer su sexualidad y su íntima necesidad de apoyo mediante un concubinato que le mantenga alejado de diversiones más toscas. Durante quince años permaneció fiel Agustín a su compañera sentimental de entonces y las palabras con las que, siendo ya mayor y obispo, recuerda su amor y fidelidad ponen de manifiesto que aquella unión incompleta significó algo para él, a pesar de que silencia el nombre de la muchacha. Cuando Agustín no tenía aún dieciocho años, como él mismo asegura, ella le da un hijo, maravillosamente dotado, que recibe el nombre de Adeodato, «Dado por Dios». Hasta su prematura muerte, él fue la dicha y el gozo de su padre. Nada de eso cambió con la conversión de ambos a una visión más cristiana de la vida.

A diferencia de Jerónimo, Agustín no cortó de forma prematura con su carrera civil, sino que la completó. Pero el cambio significa en él más que el resultado más o menos arbitrario de una decisión moral. Ese cambio va madurando de modo paulatino y cada vez se demuestra más imparable. Al menos, así entendió y expuso más tarde

Agustín su juventud. En paralelo con su historia externa de ascenso y éxito discurre una historia de la vida interior que a veces parece evaporarse, pero que empuja hacia arriba y emerge una y otra vez hasta que termina por apoderarse de toda su persona y confiere un sentido nuevo a toda su existencia. Agustín pintó esta evolución en sus *Confesiones* y la interpretó como la actuación y guía secretas de la gracia divina, siempre victoriosa. Las *Confesiones* no son una biografía en el sentido actual del término, sino un libro de edificación novedoso, muy personal, configurado según unas elevadas prestaciones literarias y estilísticas. Con todo, las *Confesiones* no son un poema. Agustín enfatiza que el libro debe contener sólo la verdad en todos sus extremos. Y allí donde lo examinemos, llegaremos a la conclusión de que tal pretensión está justificada. Las omisiones carecen de importancia y la luz en la que emerge la mirada retrospectiva a su vida no es una falsificación, sino un interpretador descifrado ofrecido por el mejor conocedor de esa vida. Si captamos la intención, podemos dejarnos guiar por este libro. En todo caso, no hay otra guía mejor.

A diferencia de Jerónimo, Agustín no proviene de los Balcanes, paganos y carentes de tradición, sino del suelo de África, regado desde hace siglos con sangre cristiana, el único paisaje cristiano latino que poseía desde mucho antes un rostro espiritual y, además, una fuerte personalidad eclesiástica. Siendo todavía niño experimenta lo que es un cristianismo vivo, concretado en la figura de su madre Mónica, sin la que la evolución de Agustín «es impensable» (Guardini). Éste pintó en sus *Confesiones* a su madre con un amor tierno y nos narró muchos rasgos, también secundarios, de la vida de ella. Pero no llegó a idealizarla. De suyo, Mónica no es más que la esposa de un provinciano y una pequeña burguesa, de inteligencia despierta, pero sin una formación superior, práctica y dulce, pero

también dotada de una fuerte energía femenina que sabe imponerse cuando se trata de seguir su instinto maternal y su convicción religiosa. Su vida estará marcada por el amor apasionado a su hijo mayor. Precisamente la preocupación por él y por su salvación hace que ella alcance una grandeza interior y una libertad más plena. Como Agustín mismo lo hizo, cabe entender la historia de éste hasta su conversión como una historia entre madre e hijo, como la historia de la indisoluble unión con ella, a pesar de los alejamientos, hasta el encuentro definitivo de ambos en la fe, que Mónica conoció desde un principio y conservó de modo vicario para su hijo, mientras que Agustín desembocará en ella bastante más tarde y después de haber dado rodeos trabajosos. A pesar de todo, él nunca dejó de ser cristiano. Mónica le enseñó a rezar cuando era aún niño y lo instruyó en los usos y costumbres de los cristianos. Agustín nunca pudo borrar esas huellas de juventud que no afectaban sólo a lo externo. La Biblia es siempre para él un libro sagrado y, según su propio testimonio, había mamado y conservado con la leche de Mónica el nombre del Salvador que, ni siquiera más tarde, nada privado de ese nombre pudo arrastrar de verdad (*Conf.* III 4,8)[1]. Así como, de niño, pide que pasen las presiones estomacales o que la escuela no le reporte palizas, así la oración sigue siendo también más tarde algo natural. Pero todo esto comienza a perder importancia cuando su vida se acerca a la edad adulta. Agustín deja de tomar en serio la fe de su infancia y las quejas y reproches de su madre. De estudiante se lanza a la vorágine de la aventura del amor y desearía parecer más desvergonzado de lo que era en realidad. Comienza a trabajar en el campo intelectual, a zambullirse en él y ve ahí el sentido y contenido de su vida.

---

[1] CCL 27,30; BAC 11,133.

La primera sacudida que padece esta actitud es producida por una vivencia espiritual; no por un hombre, sino por un libro; como tampoco los ulteriores pasos de la evolución de Agustín serán posibles sin nuevos conocimientos espirituales que luego ponen en movimiento toda su vida y vivencias personales. Las directrices de su plan de estudios llevan a Agustín a la lectura de *Hortensio*, un diálogo perdido hoy en el que el maduro Cicerón invita a sus lectores a alejarse de la retórica política y pasar a la filosofía, la única que sería capaz de conferir valor a la vida, de aceptar con dulzura la muerte y de introducir al alma en la inmortalidad. Esta obra produjo en Agustín una impresión imborrable. Frente a la variedad de las opiniones de escuela, que eso le había parecido a él hasta entonces la filosofía, captó por primera vez la seriedad de lo único que importa en la vida, de lo verdadera y total que es la sabiduría. «Mis vanas expectativas me parecieron de golpe despreciables y con inconcebible ardor del corazón deseé la sabiduría inmortal»; «de ese modo», prosigue Agustín, «hice un primer intento de levantarme y de retornar a Ti» (*Conf.* III 4,7)[2]. Esto no es una explicación posterior. Según su propio testimonio, Agustín se sentía decepcionado sólo de una cosa: de que en Cicerón no se pudiera encontrar ni una palabra acerca de Cristo y el primer efecto de esa sacudida tanto filosófica como religiosa es que él echa mano de la Biblia e intenta leerla con seriedad. Pero el intento resulta fallido. Sus palabras parecen insoportables, «no merecen ser comparadas con la dignidad de un Tulio (Cicerón)» (*Conf.* III 5,9)[3]. Uno cree escuchar al joven Jerónimo. En ese instante, Agustín, inexperto entonces en las cosas del espíritu y desconcertado, hubiera necesitado

---

[2] CCL 27,30; BAC 11,131.
[3] CCL 27,31; BAC 11,133.

un guía personal y una comunidad viva. En el círculo en que su vida se mueve entonces no puede encontrarlo. Por eso se adhiere enseguida a una secta muy extendida entre los eruditos de Cartago y también en otras partes: se hace maniqueo.

Esta comunidad, fundada en el siglo III por el persa Mani, fue, entre el cristianismo y el islamismo, la última gran creación religiosa de Oriente. Ella rechazaba el judaísmo y el Antiguo Testamento, pero había admitido a Cristo entre sus pioneros y se presentaba en Occidente como forma superior, espiritualizada, del cristianismo. Eso mismo pareció el maniqueísmo a Agustín. Prohibido y reprimido desde antaño en el Imperio Romano, sus conventículos estaban rodeados del señuelo de lo prohibido y de lo misterioso. Su doctrina básica era un dualismo estricto. En la mitología maniquea, el mundo existente aparece como resultado de una caída en el principio de los tiempos y las almas de los hombres no son sino chispas dispersas de la única sustancia de la luz divina que deben ser elevadas y liberadas de la cárcel de su corporalidad. Esta agrupación y reconducción de los elementos lumínicos a su casa es la auténtica redención de los hombres y de Dios mismo. La total purificación, que se intenta a través de diversos caminos fantásticos, trae el fin del mundo y la consumación de todo lo luminoso en la unidad de la luz. La consecuencia práctica que se seguía de este mensaje de salvación podía consistir sólo en una ascesis rigurosa. Sólo una minoría entraban en ese camino radical y ellos eran los elegidos y perfectos. Agustín se conformó con ser un simple «oyente», es decir, con seguir siendo, como la mayoría, un miembro un poco lastrado de la comunidad amplia. Al parecer, allí fueron plenamente conscientes del valor de la nueva conquista y trataron al joven retórico con la mayor condescendencia. La interpretación trágica de la propia debilidad y medianía, la posibilidad

de elevarse espiritualmente sobre ella a pesar de todo, la magia del culto divino en común con sus salmos y cantos, sus confesiones y alocuciones litúrgicas parecían a Agustín como una liberación y elevación sobre la cotidiana banalidad, como religión auténtica que transfiguraba la vida ordinaria. Muy pronto actúa él como guía y propagandista. Influidos por él entran en la secta maniquea su alumno, hijo de Romaniano, y éste mismo. Y sólo la relación con la madre, casi desesperada por este paso del hijo, resulta cada vez más insatisfactoria. Ella no piensa seguir al hijo en sus nuevos derroteros ni desmaya en su inquebrantable esperanza de verlo retornar otra vez hacia sí, al puerto de la Iglesia católica. Mónica llevaba ya algunos años de viudedad, pero la convivencia duradera con Agustín resultaba imposible en aquellas circunstancias. Por un tiempo, él pasó a residir en la casa de su mecenas Romaniano.

Cabe preguntar hasta qué punto aceptó Agustín el maniqueísmo sin reserva alguna. A la larga, los estímulos estéticos de Agustín, motor de sus sentimientos, los fantásticos anuncios y promesas no podían hacer invisibles las dificultades internas del sistema. Agustín no era un fanático medio culto; él pedía claridad y coherencia conceptual. En consonancia con lo que el maniqueísmo prometía, Agustín había esperado encontrar en él no los primitivos prejuicios e ideas supersticiosas del cristianismo eclesiástico, sino una verdadera visión del mundo basada en la inteligencia. Pero se le amontonan preguntas y más preguntas a las que el maniqueísmo no daba una respuesta satisfactoria. Entonces, «a la edad de veintiséis o veintisiete años», Agustín publicó su primer trabajo: *De la belleza y la utilidad*. Parece que trató de orientarse aquí por la metafísica maniquea, pero, por el tema y el planteamiento, este trabajo —que se perdió enseguida y que ni siquiera Agustín conservó en su ancianidad— es auténticamente agustinia-

no. La esencia de lo bello constituyó para Agustín, en todo tiempo, un auténtico problema metafísico y ya entonces le empujaba a ir más allá de la pura apariencia. Todo lo útil tiene tal cualidad sólo porque está referido a otro como su «fin». En cambio lo bello es bello por sí mismo. Es espiritual y, por tanto, está más allá de las cosas visibles y corporales. Pero ¿qué es el espíritu y la verdad espiritual misma? No podía responder a esta pregunta el pensamiento materialista de la metafísica maniquea de la luz. Se suman a esto las contradicciones de sus teorías cósmicas y astronómicas. Estas aplicaciones filosóficas y científico-naturales quedaron irrealizadas. Durante largo tiempo consolaron a Agustín con la promesa de la visita de Fausto, obispo maniqueo supuestamente muy erudito. Pero cuando, por fin, llegó éste, resultó ser una persona muy amable, pero exenta de formación retórica. Quedó una decepción profunda que puso en marcha el paulatino distanciamiento de la secta y un desesperado malestar sobre la propia situación espiritual. Agustín se dedica ahora a escritos astrológicos que, bien mirados, resultan insostenibles. Finalmente, cae en la literatura escéptica. Renunciar por principio a todo conocimiento seguro le parece aún la posibilidad más honrada. Pero esta posibilidad es bastante cuestionable. Agustín decide no rezar en adelante, se parapeta en la actitud escéptica contra la que, sin embargo, se rebela todo su ser. En el fondo, la verdad por la que él pregunta en todas sus cavilaciones no es un asunto teórico. Agustín busca el centro de gravedad seguro, el sostén y sentido de su vida misma, pero no es capaz de encontrarlo. En realidad, él no duda que exista esa verdad salvadora; sólo el camino a ella parece cerrado para siempre a la razón humana. En el fondo, Agustín pregunta siempre por la verdad que él poseyó en su niñez: él desearía tener información acerca de Dios, sobre la providencia y juicio divinos y sobre la propia inmortalidad. Y tiene la

sensación de que todo esto le resulta ahora inalcanzable como posesión espiritual. Su vida carece ahora de orientación y anda a la deriva. Es posible que la pintura que de su estado de ánimo hace en las *Confesiones* sea un tanto tenebrista, pero es seguro que Agustín sufrió por su nada claro estado interior y que todos los éxitos externos no eran antídoto eficaz contra este sufrimiento interior.

En el otoño del 384, Agustín, equipado con una recomendación de Símaco, prefecto de la ciudad, llega a Milán, a las inmediaciones de la residencia imperial. Cuando partió de África dejó allí a su madre; quería quitársela de encima y viajó de incógnito. Ahora, ella le sigue a Milán y comparten de nuevo la vida. La víctima de aquella reconciliación será la compañera sentimental de Agustín. Mónica consigue que Agustín la despida. Sin duda, era un paso indispensable con miras a un futuro matrimonio más eximio. Además, era un paso que Agustín debía dar. (Por entonces, razones de tipo jurídico impedían el matrimonio con la concubina). Pero Agustín sufrió por aquella separación: «El corazón se encontraba en el lugar en que otrora había crecido, pero ahora estaba cortado, herido y sangraba» (*Conf.* VI 15,25)[4]. Mientras que la muchacha, que retornaba a África, le había sido fiel durante toda la vida, Agustín, como para oponerse a su madre, toma ahora otra concubina. Él mismo considera indigna esta concesión a su sensualidad, pero no puede resistirse a ella. Obviamente, ni siquiera Mónica puede ayudarle en sus profundas necesidades espirituales. Otro tanto vale para sus amigos, que le aman y admiran, pero frente a los que él se sabe muy superior. Agustín se siente vacío y desgraciado. Una escena de las *Confesiones*, estilizada con un arte insuperable, ilumina su estado de ánimo. En una ocasión festiva

---

[4] CCL 27,90; BAC 11,248-249.

encargan a Agustín pronunciar el discurso de homenaje al emperador (Valentiniano II). Lleno de intranquilidad y de fiebre de candilejas, la víspera da un paseo con sus amigos por las afueras de la ciudad. Entonces, encuentran en el camino a un mendigo borracho que viene hacia ellos, se deshace en bromas de mal gusto y parece sentirse perfectamente. La escena sobrecoge a Agustín. «¿De qué nos sirven todos nuestros planes y nuestra ambición? —exclama—. ¡Con eso no hacemos más que aumentar la carga nefasta que debemos arrastrar! Nosotros no queremos más que ser dichosos. El mendigo lo ha conseguido y es posible que nosotros no lleguemos a lograrlo.» Pero el estallido del estado de ánimo no tiene consecuencias. Agustín sigue viviendo en las pautas seguidas hasta ahora y «codicia», interiormente insatisfecho, «honores, riquezas y contraer matrimonio» (*Conf.* VI 6,9)[5].

Milán aporta a Agustín no sólo la reagrupación con su madre y nuevos éxitos profesionales, también reencuentra aquí a la Iglesia y el cristianismo que él creía conocer desde pequeño. Pero se le presentan en una nueva figura que le sorprendió, impresionó y terminó por empujarle a tomar una decisión. Fue determinante la personalidad del gran Ambrosio. Agustín mismo nos cuenta cómo él quería conocer al famoso predicador primero como orador y sólo por esa razón asistía a los actos de culto presididos por él. Pero pronto le cautiva la predicación también por su contenido. Agustín constata con asombro cómo la interpretación alegórica permite entender con mayor profundidad las supuestas incoherencias y fabulaciones de la Biblia y cómo detrás de las aseveraciones antropomórficas y de ideas supuestamente anticuadas de los textos es posible reconocer una poderosa visión global de Dios, del

---

[5] CCL 27,79; BAC 11,231.

mundo y del hombre. El cristianismo es, pues, una realidad espiritual que tiene algo que decir no sólo a los ignorantes, a los espíritus infantiles. Y es al mismo tiempo la realidad de una comunidad concreta que puede captar, transformar y marcar a los hombres. En su entrega total al servicio de la Iglesia, Ambrosio es como la imagen opuesta de Agustín, todavía indeciso, no comprometido y, con todo, intelectual problemático tan dependiente. Ambrosio es también una personalidad de rango que en nada desmerece frente a Agustín en cuanto a dotes intelectuales. Agustín tendrá ahí una nueva vivencia: deberá admitir que Ambrosio es superior a él. En su figura se encarna la autoridad de la Iglesia, que está firme a pesar de todo tipo de opiniones y de objeciones escépticas, y que exige que se acepten sus enseñanzas como verdad de Dios y se les preste obediencia. Y ella puede someterse con esta pretensión al examen intelectual y salir airosa frente al juicio crítico. Agustín duda aún en darle plenamente la razón. Tal salto mortal a la fe se le antojaría arbitrario e irresponsable. Con todo, él comienza a aproximarse lentamente a la Iglesia y decide permanecer en la sala de espera del catecumenado hasta que «le ilumine algo un tanto cierto» por lo que pueda orientar definitivamente su andadura (*Conf.* V 14,25)[6]. Hace repetidas veces el intento de hablar personalmente con Ambrosio. Externamente no había dificultad alguna para ello, pues, a pesar de sus muchas ocupaciones, Ambrosio no cerraba la puerta y cualquiera podía acudir a él sin cita previa. Pero se sabía que no tenía tiempo. Agustín siempre encontraba al obispo tan metido en su trabajo y en sus libros que no se atrevía a molestarlo y tras un rato de espera en silencio, se volvía a casa sin haber alcanzado su objetivo.

---

[6] CCL 27,72; BAC 11,211.

En cambio, hacía tiempo que la piadosa Mónica había establecido contacto con el gran hombre. Ella era plenamente consciente de la crisis en la que se encontraba su hijo y la acompañaba con tensa esperanza. Quizás eso hacía que Agustín no pudiera superar la última reticencia respecto de Ambrosio. ¿O temía que el muy ocupado pastor de la comunidad no acogiera y entendiera sus matizadas dudas y angustias de la forma cuidadosa y personal que él consideraba deseable y necesaria?

En cierta ocasión, Agustín se dirigió al sacerdote Simpliciano, maestro de Ambrosio, que le remitió hábilmente al ejemplo del filósofo neoplatónico Mario Victorino. Éste, sacrificando su cátedra, confesó públicamente a Cristo durante la reacción provocada por Juliano el Apóstata y llegó a ser luego un teólogo importante.

En ese tiempo tuvieron lugar las luchas que Ambrosio hubo de librar contra la política favorable al arrianismo propugnada por la emperatriz Justina. Toda la ciudad de Milán estaba en ascuas y tomó partido por su obispo. Pero resulta llamativo que estos acontecimientos hayan dejado sólo un rastro superficial en las *Confesiones*. Ellos constituyen sólo el sombrío telón de fondo de la auténtica historia del alma, que, para Agustín, discurre por completo en el espacio interior del conocimiento responsable y de la decisión espiritual.

Él comienza entonces a estudiar la filosofía platónica, de la que tampoco Ambrosio estaba lejos. Lee escritos de Porfirio y, sobre todo, de Plotino en la versión latina de Victorino. Y los conocimientos que encuentra allí le sacan de golpe del callejón sin salida en el que estaba metido desde hacía tiempo. Esas ideas le sacan súbitamente al aire libre. Por fin se resuelven aquí realmente las dificultades del concepto del espíritu y de Dios. Dada la infinitud y perfección de Dios, es imposible pensar en él mientras se le presente de modo material, ya sea como materia espi-

ritual —como sucede en Tertuliano— o como materia lumínica en el sentido de los maniqueos. La realidad trascendente de lo espiritual está más allá de toda analogía natural. El espíritu tampoco es lo «abstracto», sino que aparece, más bien, como la quintaesencia de lo real dotado de sentido, de lo que hay que partir filosóficamente. El mundo, en cambio, no es anterior a Dios, sino derivado, delimitado y casi irreal. Por ese camino se resuelve el problema del mal, que tanto ha preocupado a Agustín. Tampoco el mal tiene una sustancia original. En sentido estricto, carece de sustancia real. Consiste sólo en el alejamiento del único Bueno y Verdadero. El mal es la destrucción de la realidad con sentido. Aparece como el lado negativo del ser bueno, como su perversión y decadencia. El neoplatonismo había dado siempre un ropaje decididamente religioso a estas ideas. Dios es fuente y meta de cuanto es verdadero, lo eternamente Uno que se refleja y «revela» de diversas maneras sin entrar jamás en esa diversidad en la que no se le puede encontrar. La filosofía verdadera invita al hombre a cambiar de idea y a convertirse, a superar mentalmente la pluralidad del mundo visible, a conocer y captar a Dios en su unidad, más allá de los límites de la temporalidad.

Al aceptar Agustín estas ideas comienza a sentirse en el inicio de su camino espiritual y de la filosofía. Pero con ello no desaparece el desconcierto escéptico, el vacilante empantanamiento en lo fugaz y nulo. Existe una cognoscible verdad de Dios cuya posesión haría «valiosa la vida y dulce el morir». Y, como otrora después de leer el *Hortensio*, Agustín entiende esta verdad también ahora en clave cristiana. Coge de nuevo la Biblia y parece resultar ahora positivo lo que antes había terminado en fracaso. La Biblia habla a su corazón. Pablo, sobre todo, confirma como revelada verdad de Dios la única gran verdad de la filosofía pagana. Pero el Apóstol le trae en ese instante algo

más: atestigua no sólo la supramundana excelencia del Absoluto, sino la personal voluntad salvífica del Creador misericordioso, pues habla de Cristo, de la activa actuación salvífica de Dios en el tiempo y al lado del hombre: de la necesidad espiritual de encontrar a ese Dios en la humildad, en el arrepentimiento y con una nueva entrega.

Eso sitúa a Agustín ante la necesidad de tomar una opción personal: él debe cambiar su vida y acompasarla a la nueva exigencia cristiana. Parecía que esto sólo era posible rompiendo con todas las ataduras vividas hasta ahora y que hace tiempo que le producían repugnancia puesto que, en el fondo, las consideraba vanas e indignas. Pero mientras que la verdad había estado medio oculta había sido relativamente fácil aplazar la decisión. ¿Dónde habría que encontrar los libros, los auxiliares y el tiempo para profundizar en lo nuevo? ¿Era necesario romper precisamente ahora que Agustín estaba a punto de conseguir quizás una prefectura u otra posición adinerada y honrosa y de contraer un matrimonio ventajoso? Se percibe cómo la alternativa se agrava ahora apuntando a una decisión radical, ascética. El afán de hacer carrera y de lograr la admiración de los hombres, el deseo de hacerse rico, la sensualidad que no había podido frenar ni siquiera por un tiempo, la vida entera en la que Agustín se encontraba, contradice con su galope vacío a los ideales cristianos y también a los filosóficos. No satisface a Agustín una vía media, una tercera solución, que permita compaginar el estudio con las mujeres, el progreso externo con la verdad. Él la ponderará de continuo, pero la rechaza por considerarla una medianía.

Sin duda, Agustín estiliza la evolución posterior a esos momentos, pero describe con incomparable verdad la observación psicológica detallada. Podemos seguirla en su totalidad. Todo lector de las *Confesiones* la conoce. «Así que, al igual que acontece en el sueño, me sentía dulce-

mente aprisionado por la carga del siglo. Y los pensamientos que constituían el núcleo de mis meditaciones se parecían a las tentativas que hacen los que quieren despertarse, pero que inexorablemente vuelven a hundirse en el sueño, vencidos por la modorra. Y aunque no hay nadie que quiera estar siempre durmiendo y el sentido común dice que es mejor estar despierto, sin embargo, el hombre demora muchas veces sacudir la modorra cuando una pesada somnolencia se apodera de sus miembros. A pesar de estar harto de dormir y de que ya es hora de levantarse, entonces es cuando se retoma el sueño con mayor gusto. Esto mismo es lo que me pasaba a mí: estaba seguro de que era mejor entregarme a tu amor que ceder a mis apetitos. Lo uno me agradaba y vencía, lo otro me apetecía y me ataba. Ya no me quedaba respuesta que dar a tu intimación: "Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará" (Ef 5,14). Y evidenciándoseme por doquier que dices la verdad, no tenía palabras que decirte, convencido como estaba de tu verdad. Sólo me salían palabras lentas y soñolientas: "¡Ahora mismo! ¡Ahora, enseguida! ¡Espera un poquito más!" Pero este ahora mismo y este enseguida iban para largo» (*Conf.* VIII 5,12; trad. de José Cosgaya)[7]. En el ámbito intelectual, donde antes habían residido las dificultades, éstas no existen ya. También la exigencia moral parece clara. Como dirá Agustín, Dios lo había «rodeado» por todas partes. Pero el giro último y decisivo de la voluntad se hacía esperar. Al parecer, Agustín mismo busca ahora una salida. Pero será un empujón desde fuera, el ejemplo y modelo concretos de conversión el que le traerá la decisión.

Un día, por alguna razón que olvidó más tarde, Agustín recibió la visita de un compatriota africano, alto funcio-

---

[7] CCL 27,120; BAC 11,311.

nario, llamado Ponticiano. Éste encuentra sobre la mesa de juego de Agustín las cartas de Pablo y se muestra sorprendido al descubrir en el profesor de retórica a un correligionario cristiano. A continuación habla a Agustín de Antonio, el «primer monje», cuya vida traducida al latín comenzaba a hacer furor entonces en Occidente. Agustín la desconocía. Y le impresionó que tal renuncia al mundo hubiera sido posible no sólo en el lejano pasado, sino todavía hoy, «diríase que en nuestro tiempo». Pero Antonio no es ya un caso aislado. La conversación pasa a versar sobre los monjes que viven en el momento actual y el huésped cuenta que él mismo fue testigo en Tréveris de cómo dos conocidos suyos habían encontrado en una celda monacal la vida de Antonio y, a continuación, habían renunciado a la carrera más bella, para dirigir desde entonces su corazón sólo hacia el cielo. (La descripción cuadra perfectamente con Jerónimo y con su amigo Bonoso, que también se habían convertido en Tréveris en los años setenta de ese siglo). Pero Ponticiano habría regresado con lágrimas al palacio imperial para arrastrar su vida por los habituales caminos terrenales. El relato conmociona a Agustín. Y escribe: «Hasta aquí el relato de Ponticiano. Y tú, Señor, entre palabra y palabra, hacías que me replegara y me retorciera sobre mí mismo, arrancándome de detrás de mis espaldas, que era donde me había instalado para no verme» (*Conf.* VIII 7,16; trad. de José Cosgaya)[8].

Cuando se marcha Ponticiano y queda solo su amigo Alipio, Agustín es presa de una excitación grande y prorrumpe en autoinculpaciones: «Pero ¿qué es lo que nos pasa? ¿Qué significan esas palabras que acabas de oír? Se levantan los indoctos y conquistan el cielo y ahí tienes: nosotros, con toda nuestra ciencia, pero sin corazón, nos

[8] CCL 27, 123; BAC 11, 315-316.

revolcamos en la carne y en la sangre» (*Conf.* VIII 8,19; trad. de José Cosgaya)[9]. Agustín sale de la habitación y va al jardín limítrofe que está a disposición de los amigos. Aquí pelea él la última lucha «entre yo y yo mismo». La enorme tensión se deshace luego en un «torrente de lágrimas». Agustín deja sólo al fiel Alipio y se tumba sollozante bajo una higuera. «De repente», dice, «oigo una voz procedente de la casa vecina, una voz no sé si de un niño o de una niña, que decía cantando y repitiendo a modo de estribillo: "¡Toma y lee! ¡Toma y lee!"» (*Conf.* VIII 12,29)[10]. Agustín, alterado, comienza a reflexionar si los niños solían cantar ese sonsonete en alguna parte y llegó a una conclusión negativa. Entonces se decidió a entender las palabras como llamada del cielo. Por tercera vez, en un instante decisivo, toma Agustín la Biblia, es decir, el ejemplar de las cartas de Pablo que había dejado en la habitación de Alipio. Siguiendo el ejemplo de Antonio, está decidido a tomar como instrucción definitiva para su vida el primer texto que encuentre. Y se topa, en medio de la frase, con una palabra de la *Carta a los Romanos* (13,13s) que él no lee en alto, sino silenciosamente, para sí, como Ambrosio: «Nada de comilonas ni borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos, más bien, del señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» (*Conf.* VIII 12,29)[11] . Ése era el texto que le cuadraba. Agustín no siguió leyendo y entregó el libro, sin decir palabra, a Alipio, que sigue leyendo la continuación del pasaje y se aplica modestamente a sí mismo el dicho siguiente: «Acoged al que es débil en la fe». También él está decidido ahora a emprender con su amigo predilecto el nuevo camino cristiano.

---

9 CCL 27, 125; BAC 11,318.
10 CCL 27, 131; BAC 11,327.
11 CCL 27, 131; BAC 11,328.

Ahora todo está decidido. La tempestad ha pasado y la alegría se extiende por doquier. Ambos se apresuran a reunirse con Mónica, que recibe con júbilo la noticia de lo ocurrido. Agustín quería evitar un escándalo público. Como estaban ya próximas las vacaciones de la vendimia, él sigue dando clases hasta el último día académico. Luego aduce un «dolor de pecho» —parece que se trató de un catarro bronquial sin importancia— para dimitir del cargo para siempre. En un primer momento, un colega amigo pone a su disposición una finca maravillosa, protegida del viento, el *rus Cassiciacum* (Casiciaco), al sur del lago de Como, donde él puede respirar y pasar las vacaciones con su madre y con su hijo y con algunos discípulos y amigos. Pasado medio año regresan a Milán. Agustín, junto con Adeodato, recibe de manos de Ambrosio el bautismo en la Vigilia Pascual del año 387. Milán ya nada puede ofrecer. La pequeña familia, junto con un compatriota joven, también converso, decide regresar a la patria y asentarse de nuevo allí. El tiempo de la búsqueda ha quedado atrás. Comienza una nueva etapa de su vida.

¿Qué significaba la conversión para Agustín y cuál era su auténtico contenido y sentido? La primera respuesta viene dada por la confesión y el relato de Agustín, que no es lícito aguar: Agustín no se convierte del paganismo al cristianismo, de la incredulidad a la fe, ni de la filosofía a la teología ni de la licencia intelectual a la autoridad eclesiástica, sino de la mundanidad a una nueva forma de vida realmente cristiana. Tras larga y dura lucha, obedeciendo a su convicción, renuncia al matrimonio y al disfrute de la vida, a la riqueza, al brillo y a la admiración de los hombres. En adelante considerará todo eso como basura, vanidad y vacío. La ruptura con su carrera altamente prometedora, el alejamiento del círculo en el que se había desarrollado su vida hasta ahora es el signo esencial de la transformación. El bautismo es, como muchas veces en esa época, el

sello de la decisión tomada y, externamente, el comienzo de una nueva vida. La «conversión» de Agustín encierra, en ese sentido, un carácter práctico y tiene un sentido claramente ascético.

Pero Agustín no piensa en hacerse monje ni en retirarse para vivir, por ejemplo, como eremita en el desierto o en una celda. Ni contempla la idea de vivir una vida conventual bajo supervisión eclesiástica, como se había comenzado a practicar entonces precisamente en Milán. Se convirtió en seguidor de Antonio sólo rompiendo de forma total con su vida anterior. Lo que Agustín desea positivamente es una vida «filosófica» tranquila con amigos, externamente sin necesidades y retirado, consagrado exclusivamente a Dios y a la búsqueda del verdadero conocimiento. En ese sentido, debe ser también una vida de trabajo intelectual. Como si de algo obvio se tratara, ya en Casiciaco comienza Agustín a escribir sobre filosofía, después de que hasta entonces —salvo aquel pequeño tratado nacido de pasada— su enseñanza hubiera sido sólo oral. Estos primeros diálogos conformes con las reglas pintan el marco idílico del entorno en el que tuvieron lugar y fueron consignados por escrito. Parecen traer casi el recuerdo de las diversiones en los jardines y las academias «platónicas» del Renacimiento. Mónica se encarga de llevar la casa, los varones se ocupan ocasionalmente también del jardín. Todos tienen tiempo para el recogimiento y para los estudios privados. Las conversaciones en común comienzan a veces ya en la mañana temprana; de ordinario, después de comer o al atardecer; cuando hace mal tiempo, en una casa de baño, del resto, al aire libre, en una pradera, a la sombra de un árbol centenario. En ellos reina la vivacidad y a veces el jolgorio. También Mónica interviene a veces y todos le profesan un cariñoso aprecio por su «sabiduría» y su comprensión religiosa. Como era obvio, Agustín se hizo cargo de la dirección y siguió siendo

el profesor más descollante del nuevo entorno. Leen y comentan, como hasta entonces, los autores y poetas clásicos, sobre todo el amado Virgilio. Pero ahora se han tornado decisivas, las cuestiones filosóficas esenciales, que son tratadas, sobre todo, echando mano de Cicerón. No es casual que Agustín remita a sus oyentes, en especial, al *Hortensio*. Las cuestiones en torno a las que él ha peleado con especial ardor constituyen el punto central. Se trata de la posibilidad y certeza del conocimiento de la verdad, de la verdadera felicidad, de la providencia y del orden universal de Dios y de la inmortalidad del alma.

Al que viene de las *Confesiones* sorprende el espíritu escolar, nada entusiasta, de estos escritos tempranos. Lo específicamente cristiano pasa a un segundo plano en una medida chocante. Pero si prestamos más atención veremos que lo cristiano constituye siempre el telón de fondo y que si no está más acentuado es por simple atención a la estilización clásica. Los «oráculos» de la Biblia tienen autoridad para todos los presentes. Ellos recuerdan las palabras «de nuestro sacerdote», es decir, de Ambrosio y Agustín se alegra de honrar ahora a la filosofía, en cuya cima se encuentra Mónica desde hace mucho tiempo. El canto de himnos y las oraciones en común interrumpen las discusiones. Constituyen un complemento magnífico de los diálogos los «soliloquios», los «monólogos» de Agustín con su alma, forma interesante y notable que prefigura a las posteriores *Confesiones*. Aquí, el recién convertido, tras una oración solemne a Dios, se somete a un examen sobre el estado que ha alcanzado su vida interior. Y confiesa que algunas tentaciones poseen todavía un poder peligroso para él, que, en especial, su corazón está demasiado apegado aún a determinadas personas queridas. Pero él lleva ahora una vida ascética; la riqueza, la honra, el matrimonio y los disfrutes sensuales no suponen ya para él un señuelo serio. En esta obra temprana se en-

cuentra también la famosa definición de su afán intelectual: «Anhelo conocer a Dios y el alma. ¿Nada más? Absolutamente nada» (*Solil.* I, 2,7)[12].

A primera vista, la imagen sociológica del círculo de amigos y de eruditos de Casiciaco evoca el recuerdo del ideal de vida que también Jerónimo anheló después de su conversión y que pudo realizar más tarde en una forma más claustral. Pero lo novedoso está en el talante intelectual de la comunidad ascética. Cierto que no faltan en Agustín el estudio de la Escritura ni la edificación mutua, que fueron lo principal para Jerónimo junto con el ejercicio ascético. Pero lo decisivo ahora es el afán filosófico por la verdad, que se convirtió en la pregunta acerca «de Dios y del alma». Se busca y encuentra la respuesta en un auténtico diálogo «mayéutico». Los diálogos de Agustín no son conferencias doctrinales en forma de diálogo. Constituyen una novedad dentro de la literatura cristiana. La filosofía, despreciada por los antiguos occidentales y todavía por Jerónimo, fluye ahora a raudales en la Iglesia y en el cristianismo. Hasta entonces había sido considerada en Occidente como una ciencia casi exclusivamente griega. Y es en los diálogos latinos de Agustín donde ella obtiene un reconocimiento y aceptación visibles.

Se trata de la filosofía neoplatónica, en la que los antiguos elementos de la ontología aristotélica y del saber estoico-ciceroniano se han fusionado. Según Agustín, los platónicos, y sólo ellos, han alcanzado una altura en el conocimiento de la verdad que conduce hasta el umbral de la revelación bíblica cristiana y que puede consumarse en la teología cristiana como verdadera filosofía. Ahí, se piensa, ante todo, en la posición central del concepto de Dios, que Agustín, el cristiano, entendió siempre en sentido teís-

---

12 PL 32, 872; BAC 10, 441-442.

ta estricto y afirmó en la entrega personal práctica. Dios, del que todo proviene, el conocimiento y aceptación de sus pensamientos y de su verdad eterna es el auténtico sentido y contenido de toda vida veraz. El anhelo de la consumación religiosa de la vida —despertado por el maniqueísmo— encuentra la clarificación intelectual y la realización en el emparentado afán neoplatónico entendido en clave cristiana. Las ideas de la luz divina, de la purificación y del ascenso pierden su significación medio mitológica y materialista y son elevadas en el sentido de la dialéctica platónica al ámbito del espíritu. Agustín no es místico ni panteísta. Desconoce una inmediata fusión «extática» con el ser divino. Pero el sentimiento entusiasta de la entrega al conocimiento de Dios, a la entrega y elevación del hombre a Él permanece intacto, vivo y fuerte. El pensamiento filosófico no ha hecho sino purificar ese sentimiento y, en la medida en que lo impregnan ideas cristianas, sobre todo paulinas y joánicas, gana en calor, profundidad y responsabilidad moral. La religión filosófica se ha tornado personal. No se trata ya de conocer por conocer, sino de calmar el ansia del Dios vivo que invade al corazón. Se trata de apegarse a Él en la fe, en la esperanza y en el amor. El anhelo lleva a Agustín a ir más allá de todo lo creado para alcanzar una vida de proximidad con Dios. La paz que hay que pagar para superar el afán mundano alcanza su consumación en la silenciosa calma que se encuentra en Dios.

Tampoco es posible comprender esta última meta religiosa del querer agustiniano si no se tiene en cuenta el requisito de la intelectualidad neoplatónica. La tradicional decisión ascética alcanza en su vida una nueva significación y fuerza que sigue influyendo. A partir de ahora, la ascesis dejará de tener el sentido que la concepción occidental anterior daba a sus exigencias y adquiere una función espiritual más profunda. El significado de mérito o

de disciplina de la prestación ascética concreta pasa a segundo término y Agustín no se interesa por él en sí mismo. La ascesis determina ahora la actitud básica de la vida devota misma. Ella es el requisito práctico para ascender a la verdad y a Dios y eso le confiere su sentido positivo. Como superación del «mundo», de su sensualidad y disipación, la ascesis es el reverso del recogimiento espiritual y de la entrega a Dios. Leemos en las *Confesiones*: «Todo el fondo del problema estribaba en esto: en dejar de querer lo que yo quería y en comenzar a querer lo que querías tú... ¡Qué dulce me resultó de golpe carecer de la dulzura de las frivolidades!» (*Conf.* IX 1,1)[13]. El que quiere vivir del todo con Dios renuncia con gozo a las concupiscencias terrenales. Sin duda, utilizará los bienes de este mundo, pero ya no querrá «disfrutar» de ellos; es decir, no los amará ni deseará por sí mismos. A medida que se va haciendo mayor, Agustín insistirá con más énfasis en que la creación, tampoco la creación material y la corporalidad del hombre, no es mala en sí, sino buena como don de Dios y positiva en sus lugares. Pero su idealismo que huye del mundo trata de superar lo antes posible ese lugar modesto y pasajero. Agustín, si prescindimos de toda renuncia externa, sigue siendo por naturaleza y por deseo interior un asceta. Entiende el principal mandamiento cristiano del obediente amor a Dios y de la entrega total del propio yo como una invitación a superar el mundo inferior y su sensualidad y a remontarse a las alturas del ámbito espiritual del Ser puro y eterno. Sólo ahí se encuentra con Dios en toda su perfección.

Esta peculiaridad marca toda la teología y la ética de Agustín y confiere a su peasamiento, también cuando interpreta la Escritura, su carácter filosófico idealista. Se ve

---

[13] CCL 27,133; BAC 11,336.

esto con especial claridad, por ejemplo, en su estética, sobre todo en su teoría de la música (al retórico sediento de belleza apenas si le interesaban las bellas artes por sí mismas). Las leyes matemáticas de la armonía y de la belleza reflejan el orden eterno del mundo de las ideas, es decir, las ideas de Dios. Ésas son las que importan. Por tanto, la verdadera meta no es experimentar la «libertad en la manifestación», sino, por el contrario, dejar atrás la manifestación sensorial y gozar «de la belleza misma en su manantial». Agustín interpretó también en clave ascético-teocéntrica los supremos valores de la amistad y del amor y les aplicó el esquema jerárquico del ascenso proclamado por la doctrina filosófica de los bienes. Meta última de todo amor es Dios mismo. El amor al prójimo no es paralelo, como en Jesús, al amor a Dios, sino que es flujo y efecto del amor a Dios, derivado de éste y unido a él. Por tanto, el amor al prójimo es «verdadero» y deseable en la medida en que es asumido en el movimiento hacia Dios y vivido como elemento de ese amor. Esto permite entender la frialdad de converso con la que Agustín habla, por ejemplo, de su padre, de mentalidad pagana y bautizado poco antes de morir; o la intensidad apasionada con la que trata de ganar al hijo de su protector Romaniano y a éste mismo, para la vida ascética y luego la indiferencia silente con la que deja de lado a ambos tras el fracaso de ese intento. Esta ruptura de la inmediatez humana sorprende tanto más cuanto que Agustín, por naturaleza, tenía necesidad de apoyo. En todas las épocas de su vida tuvo muchos amigos y, a su manera, fue casi un virtuoso de la amistad. Sus cartas pueden demostrarlo. Si tenemos en cuenta su tiempo y entorno y su propio historial, no sorprenderá que valore sólo como «sensualidad» todo el ámbito erótico en el que él mismo se movió durante largo tiempo, pero que debe desaparecer en su vida y en la de todos los conversos de verdad. Pero se percibe también aquí el recorte ascético del mundo vital.

Con frecuencia se ha formulado la pregunta de qué relación existe entre lo neoplatónico y lo cristiano en la conversión de Agustín y de cómo hay que delimitar el influjo respectivo de ambas potencias. Agustín mismo rebajó en su ancianidad la exaltada loa que tributó a Platón (y a Cicerón) en sus escritos de juventud (*Retr.* I 1,4)[14] y en las *Confesiones* (VII 9, 13ss)[15], junto a lo que debe a los «libros de los platónicos», acentúa con suficiente claridad lo que, midiendo con la revelación, debía faltar y faltaba en ellos. Los platónicos conocieron verdaderamente que Dios es superior al mundo, que el alma depende de la luz de Dios, incluso la gloria del Hijo, que estaba en la figura del Padre. Pero del envío de Cristo en la carne, de su muerte por nosotros y de toda la condescendencia amorosa y activa de Dios con el mundo, de su misericordia activa que se concede no a los orgullosos y sabios, sino a los pobres y humildes, de ese evento verdaderamente redentor nada supieron. No conocieron el camino que hubiera alcanzado la meta de sus afanes. Es de suponer que Agustín, que ya había echado en falta en èl *Hortensio* el nombre de Jesús y que llevaba directamente de Plotino a Pablo, debió de haber descubierto todo esto bastante después de la conversión.

La pregunta acerca de lo neoplatónico y de lo cristiano tiene sentido sólo como cuestión metodológica si se trata de calificar bajo este punto de vista el contenido intelectual de los escritos tempranos —y los posteriores— de Agustín. Como pregunta biográfica apenas si tiene respuesta y en el fondo está mal planteada. La verdad que Agustín creyó encontrar filosóficamente será entendida inmediatamente por él como corroboración y posibilita-

---

[14] CCL 57,10.
[15] CCL 27,101-103; BAC 11,273-276.

ción de la fe de su infancia que nunca había perdido del todo. En la medida en que ella es verdad es una con la verdad bíblica revelada. Así, ella le reconduce a la Biblia y a la Iglesia católica. Lo que Agustín ha vivido lo habían experimentado antes que él de igual manera, aunque de forma menos decidida y consciente, Mario Victorino, Simpliciano o Ambrosio. El neoplatonismo había sido también en otras partes la fuerza que había roto la angostura judía del cristianismo veterotestamentario, que había superado su moralismo legalista y su primitivo racionalismo con su doctrina del espíritu y de Dios y había dejado expedito el camino para ir de un cristianismo de Antiguo Testamento a otro de Nuevo Testamento. Agustín, que en su pensamiento había sido más filósofo que los anteriores, los supera también en la apropiación de lo «evangélico», de lo específicamente cristiano del cristianismo. La imperfecta expresión de lo cristiano en la época de juventud, la crítica del neoplatonismo en la edad adulta no suponen un cambio en el continuado movimiento vital que convierte al neoplatónico cristiano en teólogo bíblico, pero que, como tal, nunca deja de ser platónico y filósofo. El testimonio más grandioso al respecto son las *Confesiones*, la orante recuperación del evento de otrora por Agustín mismo, la interpretación definitiva de su vida y de su conversión como testimonio de una inmerecida guía y de la inescrutable compasión del Dios omnipotente.

Las *Confesiones* son hoy el escrito más conocido de Agustín y se comprende que hayan interesado desde siempre, sobre todo, por su contenido autobiográfico. Fueron escritas en 397-98, cuando había transcurrido más de una década desde los acontecimientos de Milán. La crítica de sus adversarios, que reprochaban a Agustín su pasado maniqueo, había sido el motivo externo que dio pie a su escritura. Resulta ya sorprendente la estructura de la obra y, a pesar de todas las interpretaciones que se han intentado,

contiene un algo enigmático: del total de los trece libros, nueve tratan de la vida de Agustín hasta que se despide de Italia, uno está dedicado al estado de la nueva vida encontrado al fin y tres ofrecen una interpretación especulativa del relato de la creación con el que se abre la Biblia. El libro es, en su parte principal, una poderosa confesión de su vida, un testimonio de penetrante autoobservación y de una autocrítica despiadada que no tiene de suyo nada atormentador pues va acompañada de la constante alabanza de la misericordia divina que, a pesar de todo, no permitió que esa vida se hundiera en el fracaso, sino que, precisamente así, a través del pecado y de la culpa, la había conducido por caminos ocultos al conocimiento de la salvación y a la paz del perdón. El que confiesa sus pecados, opina Agustín, debe adjuntar siempre a esta confesión la alabanza de Dios. Sólo es ella, en sentido cristiano, «piadosa cuando no es fruto de la desesperación, sino de la invocación de la misericordia de Dios» (*Enarr. Ps.* 94,4)[16]. Así, una calma excelsa sobrevuela todo. La impresión que el libro produce puede ser comparada «con la sensación que experimentamos cuando, tras algunos nublados días de lluvia, termina por vencer el sol y un suave rayo trasfigura la humedecida tierra» (Harnack). El objetivo es testimoniar la verdad última de un modo plenamente personal que no aparca lo más privado. Precisamente ahí reside el conmovedor efecto del libro, pero también el rechazo que ha suscitado a veces en la mojigata sensibilidad moderna. ¿Es posible, en el fondo, tal confesión literaria? ¿Son posibles tales autoconfesiones? El innegable arte y la ocasional artificiosidad de la forma muy elaborada han corroborado esta desconfianza. ¿No sigue hablando aquí el antiguo retórico en su narcisista vanidad? ¿Puede ser verdadero tal

[16] CCL 39,1333; BAC 255,486.

exagerado sentimiento de pecado, tal autopresentación y desvelamiento? Agustín previó tal crítica. Y se pregunta: «¿Qué tengo que ver yo con los hombres para que escuchen mis confesiones como si ellos fueran a curar todas mis enfermedades? Son curiosos en averiguar vidas ajenas y desidiosos en corregir la propia... ¿Cómo van a saber, pues, cuando ven que soy yo mismo quien habla de mí, si les digo la verdad, si de hecho ningún humano sabe lo que hay en el hombre, si no es el espíritu del hombre que está en él?» (*Conf.* X 3,3)[17]. Por su misma naturaleza, tales confesiones deben ser pronunciadas ante Dios. Así se explica la forma casi monstruosa del conjunto de la obra: es una oración continua, jamás interrumpida, una paladina presentación de las reflexiones y recuerdo ante Él, que ha hecho toda esta vida y la ha tenido en sus manos hasta el final. Con todo, también los hombres deben escuchar esta oración, pues se trata de agradecer a Dios por guiar la vida de Agustín, de alabarle por ese camino y de glorificar su nombre. Por el lenguaje de la Biblia latina, el título de la obra *Confesiones*, debe ser entendido, ante todo, como «alabanzas». Pero la alabanza y la glorificación de Dios consisten precisamente en las «confesiones» que hace Agustín sobre su vida, de sus pecados y de las experiencias de su fe.

Las primeras líneas del libro primero presentan el tema del libro: «¡Grande eres, señor, y muy digno de alabanza! (Sal 145,3). ¡Grande es tu poder y tu sabiduría no tiene medida! (Sal 147,5). Y pretende alabarte un hombre, pequeña migaja de tu creación. Precisamente un hombre que lleva en torno a sí la mortalidad, que lleva a flor de piel la etiqueta de su pecado y el testimonio de tu resistencia a los soberbios (1 Pe 5,5). A pesar de todo, preten-

---

[17] CCL 27,156; BAC 11,377.

de alabarte un hombre, pequeña migaja de tu creación. Y eres tú mismo quien le estimula a que halle satisfacción alabándote, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*Conf.* I, 1,1; trad. de José Cosgaya)[18].

El misterioso desconcierto del hombre ante Dios, Creador y Conservador de todo y al que el hombre puede dirigirse personalmente después de haberlo encontrado en la atemporalidad constituye el punto de partida, el contenido y la meta de la vida. Un arte especial de la exposición es mostrar cómo este querer humano, que parece independizarse y desligarse erróneamente de Dios, sin embargo debe insertarse una y otra vez en la guía y designio superiores de Dios, encontrar su llamada y terminar por doblegarse con humildad a su insondable omnipotencia. «La confesión del hombre es bajeza del hombre; la compasión de Dios es alteza de Dios» (*In Joh* 14,5)[19]. Un encanto especial de la exposición —que no encontramos en ninguna otra obra de Agustín— reside en la inmediata fundición de las citas bíblicas, especialmente de expresiones de los salmos, en su oración. Ellas parecen resplandecer de nuevo con un esplendor desconocido con anterioridad. Las extrañas imágenes y giros bíblicos profundizan el flujo clásico del discurso y confieren a la retórica clara y transparente un encanto lleno de misterio, casi «exótico». Más de un malentendido y descontento en las Confesiones deriva de la lectura de traducciones. Su texto resulta a veces intraducible. Las frases, casi siempre escuetas, pocas veces con varios miembros, siempre claras, tienen en el original un sonido firme y puro. Son, en su belleza «romana», muy musicales y redondas. En cambio en las traducciones fácilmente se tornan ampulosas y su *pathos* re-

---

18 CCL 27,1; BAC 11,69.
19 CCL 36,143; BAC 139,389.

sulta agobiante y a veces casi aburrido y sentimental. Se olvida casi que el autor de las *Confesiones* es un pensador antiguo dominador de la forma y no un pietista moderno.

Agustín concibió las Confesiones tal como fueron vistas a lo largo de los siglos: como un libro de edificación. «Porque cuando se leen o se oyen las confesiones... son un despertador del corazón...» (*Conf.* X 3,4)[20]. Son innumerables los que en la historia de esta vida y de ese singular yo agustiniano han reconocido su propia vida espiritual, su propio sino ante Dios. Una simple biografía jamás podría haber conseguido tal logro. Aquí se pone de manifiesto la interna universalidad y profundidad del libro, la peculiar coincidencia de lo personal con lo objetivo, que constituye su peculiaridad teológica. Con las *Confesiones* comienza un nuevo período en la historia de la autoconciencia humana del comprender psicológico y de la antropología. Se expone aquí que el hombre, por su propia naturaleza, está referido a Dios y, por tanto, a un Infinito que se encuentra fuera de él mismo. Con ello se abandona la antigua intramundanidad «clásica» de la imagen del hombre. A la vista de Dios y de su verdadero destino, el hombre toma conciencia de su «impropiedad» y del desesperado desgarro. Se supera con ello la vieja definición del hombre como ser racional a la que se oponen sólo algunas «pasiones» sensuales. Y se descubre el ominoso límite de la libertad en el ámbito decisorio del querer mismo, la misteriosa pluralidad de estratos de la naturaleza humana hasta el límite de lo inconsciente. Cuando el hombre es alcanzado por Dios en su vida y en su tiempo, y obtiene o desbarata su salvación, entonces el espacio de la historia aparece como la dimensión antropológica decisiva. Por supuesto que Agustín no presenta esto como una

[20] CCL 27,156; BAC 11,378.

nueva doctrina. Sorprendentemente conservador en todo lo relativo a lo académico, lo nuevo hace acto de presencia aquí de modo automático en la contemplación de su vida y de sí mismo y luego será desarrollado con asombro filosófico en la grandiosa reflexión sobre la autoconciencia, sobre el recuerdo y sobre el ser del tiempo. Mediante el problema del tiempo como problema teológico de la creación de Dios se conectan entre sí las dos partes principales del libro.

La parte biográfica de las *Confesiones* se cierra con la muerte de Mónica en Ostia, poco antes de emprender el planeado viaje de vuelta a África. El último gran diálogo entre madre e hijo termina en la previsora anticipación del gran gozo en la bienaventuranza eterna de la consumación, colmada por la experiencia de Dios. Es un punto culminante de toda la obra en el que la última esperanza de los cristianos impregna de modo maravilloso la contemplación neoplatónica del Uno. Afirma Agustín que, en su reproducción, no utilizó del todo «las mismas palabras», pero garantiza una vez más la plena fidelidad objetiva de su relato. Casa con esto el que —como sucede casi siempre en el resto de las *Confesiones*— no se hable todavía de Cristo. Mónica sabe que ha conseguido el objetivo de su vida: «Una sola razón y deseo me retenía en esta vida y era verte cristiano católico antes de morir. Dios me lo ha dado con creces, puesto que, tras decir adiós a la felicidad terrena, te veo siervo suyo. ¿Qué hago aquí?» (*Conf.* IX 10,26)[21].

Una vez en Tagaste, Agustín trata de reproducir la vida de Casiciaco. Con un círculo de amigos hambrientos de aprender, convierte la casa paterna en un refugio de vida monástica contemplativa. Renuncian a toda propiedad privada y se trazan como objetivo una convivencia dura-

---

[21] CCL 27,148; BAC 11,360.

dera. Agustín sigue siendo el líder intelectual del círculo: «Cuando mis amigos veían que yo disponía de tiempo me exponían diversas preguntas». Como en Casiciaco, las respuestas eran acogidas de inmediato y reelaboradas luego en forma de libro (*Retr.* I 25,1)[22]. Casi siempre se trataba, como hasta entonces, de problemas filosófico-teológicos: sobre la naturaleza del alma y de la felicidad, sobre el origen del mal, sobre el conocimiento de la verdad y cosas por el estilo. Pero Agustín mismo comienza ahora a dar a sus trabajos una dirección más precisa mediante la que adquiere una significación eclesiástica actual; tras la refutación del escepticismo académico comienza el ajuste de cuentas con la secta de los maniqueos, todavía muy pujante. Este trabajo obliga a Agustín a unos estudios bíblicos más profundos, sobre todo acerca del Antiguo Testamento, rechazado por los maniqueos. La confrontación con los que habían sido sus correligionarios ocupó a Agustín durante décadas y en más de una ocasión resultará penosa para él. Visto en su conjunto, ese trabajo no promocionó a Agustín. Es sólo un problema que, tocado ya antes, encuentra ahora su elaboración seria y tiene importancia más allá de la ocasión inmediata: el sentido y la necesidad que compete básicamente a la fe, junto al pleno conocimiento, es la de clarificar y justificar. El axioma central de la propaganda maniquea decía que «sería denigrante creer sin un motivo razonable» (*Util. cred.* 14,31)[23]. Mientras que, según los maniqueos, los católicos se dejaban intimidar y seducir por la simple autoridad, ellos afirmaban estar en condiciones de convencer a todo el mundo, con claros argumentos de razón, acerca de la verdad de su doctrina. Pero esto constituía una pretensión en cierto modo ridí-

---

[22] CCL 57,73.
[23] CSEL 25/1,38.

cula y Agustín, que tenía experiencia en este punto, no omite arremeter de modo sonoro contra el sinsentido teosófico de la especulación y de la explicación del mundo maniqueas. Pero el problema como tal seguía en pie. Era necesario mostrar que la exigencia de la fe, antes y junto al saber cognoscente, no es un sinsentido, sino, más bien, razonable y accesible. Por eso está bien e incluso es necesario para la salvación, que la Iglesia católica exija ante todo la fe a aquellos que abrazan el cristianismo y que la autoridad vaya por delante del conocimiento autónomo.

A pesar de la finalidad apologética sería erróneo ver en estos pensamientos de Agustín un puro utilitarismo al servicio de los intereses de la Iglesia. En él son independientes de toda intención político-eclesiástica ya previa y están relacionados con su doctrina científica del conocimiento y con su antropología. En este contexto, «fe» no tiene una significación específicamente religiosa; designa ante todo la aceptación de una opinión o comunicado provisionalmente incontrolable que nos es transmitida por medio de otras personas mejor orientadas. Esto sucede de continuo y es bien razonable. Si alguien tomara la decisión de hacer valer sólo lo que uno mismo ha experimentado y conocido de forma completa, entonces no sería posible la existencia de la vida humana ni de la sociedad. El resultado sería un espantoso caos generalizado. Además, la sabiduría verdadera no es prerrogativa de persona alguna. Todo hombre debe encontrarla y conocerla primero. Y sólo puede conseguirlo uniéndose a aquéllos que ya la poseen y escuchándolos con plena confianza. Naturalmente, se trata de dar con el trasmisor correcto de la sabiduría, con Cristo, que es la sabiduría de Dios mismo y eso sucede con la ayuda de la Iglesia, que da testimonio de Él basándose en las Escrituras, que hablan de Él. Dios ha equipado a la Escritura y a la Iglesia con rasgos que saltan a la vista —Agustín piensa aquí en la demostración basada en las profecías y en

los milagros, en la universalidad católica y en la sucesión apostólica— hasta el punto de que no repugna a la razón confiar en su guía y «creer» lo que la Iglesia propone con autoridad. Tal vez sea posible en casos excepcionales captar la verdad también sin la mediación de la Iglesia. Quizás hay también un estadio del conocimiento que hace indispensable la pura fe (en la época temprana de Agustín estas cuestiones quedan aún abiertas); pero la mayoría de los humanos jamás alcanzarían la verdad sin autoridad. Y tampoco resulta dañoso para el que conoce la verdad adherirse a la Iglesia y aceptar el camino seguro que ella, en cumplimiento de su misión, está dispuesta a marcar.

Todo este planteamiento adquiere una mayor profundidad tan pronto como Agustín abandona el concepto inicial, puramente teórico, de fe y la refiere, en conexión con la Biblia, no ya a verdades concretas, sino a Dios, que ha revelado a Cristo como verdad. Con ello, la fe adquiere un carácter existencial y constituye una unidad indivisible junto con la esperanza y el amor. «Creer» pasa a ser tanto como optar positivamente, aceptar con la voluntad y «amar». Sólo con esa actitud es posible experimentar y «conocer» la verdad viva. Y se la conoce tanto más cuanto más se une uno a ella y se entrega a ella. Para conocer la verdad hay que estar abierto a ella, crecer en la pureza y en la bondad y no al revés, como ha opinado el intelectualismo abstracto de todos los tiempos. En este sentido, Agustín alude de continuo al dicho de Isaías (Is 7,9) tal como aparece en su Biblia latina: «Si no creéis, no conoceréis». «Si no puedes conocer, cree para que conozcas». En ese sentido, la fe precede al conocimiento (*Serm.* 118,1)[24]. Pero, por otro lado, uno siempre tiene que saber algo de una cosa, es decir, haberse enterado por la «autoridad» de otro, para po-

---

[24] PL 38,672; BAC 443,25.

der creer en ella. Y «si nosotros no poseyéramos un alma racional, tampoco podríamos creer» (*Ep.* 120,2)[25]. La fe y el saber se engranan entre sí. Por tanto, para creer hay que comprender la palabra de Dios y para comprenderla, hay que creer. Con ello, en contra de lo que la Edad Media quería, la fe no se convierte en una forma baja de conocimiento. Agustín no estaba pensando en una capacidad cognitiva del tipo que fuera, sino en el «asentimiento» interno, en la disposición franca a la entrega, sin la que no es posible experimentar la «verdad». En contraposición a una teoría abstracta del proceso cognoscitivo como tal, Agustín concibe la fe como un acto de la totalidad de la persona volitiva que, cuando se trata del propio ser y de la propia «verdad», es indisoluble de la capacidad moral y de la actitud personal respecto de Dios y del bien. Cuando Agustín habla en tal contexto de la Iglesia no quiere decir que su autoridad deba sustituir al conocimiento de la verdad; pero ella es la guía y el camino por el que uno llega a la verdad. Ella es, al mismo tiempo, el lugar en el que la verdad debe conservarse y ser realizada en el amor, porque la verdad de Dios nos lleva a la comunidad, mientras que se marchita en el arrogante terreno de la referencia a uno mismo. «Porque tu verdad no es mía, ni del otro, ni del de más allá, sino que es de todos nosotros a quienes llamas públicamente a participar de ella, amonestándonos terriblemente a no pretender su posesión en exclusiva para no vernos excluidos de ella. Todo aquel que reivindica como cosa propia cuanto ofreces para el disfrute de todos y trata de detentar en exclusiva lo que es de todos viene rebotado desde el bien común hacia el suyo propio, es decir, desde la verdad hacia la mentira, porque el que habla mentira habla de lo suyo propio» (*Conf.* XII 25,34)[26].

---

[25] PL 33,458; BAC 69,889.
[26] CCL 27,235; BAC 11,519.

El nuevo asceta y escritor teológico concitó rápidamente la atención en su ciudad natal. A pesar de que llevaba una vida retirada, la gente se dirigía a él en número creciente para consultarle cuestiones religiosas y, a veces, puramente profanas. Se comprende que los amigos vieran como no deseables tales trastornos. También Agustín sufría por ello, pero se sentía obligado a no negar un consejo cuando se lo pedían. A veces se veía obligado a optar por viajar por la región. Luego evitaba cuidadosamente visitar lugares en los que había, por ejemplo, una sede episcopal vacante. Como siempre, había cierta carestía de varones verdaderamente adecuados, es decir, con formación teológica y señores de la palabra. Es natural que Agustín pareciera más indicado que otros para el ministerio episcopal, pero él tenía un gran aprecio de su independencia. Es posible —escribe él a un amigo— que haya hombres de Iglesia capaces de conservar la paz interior en el torbellino del trabajo diario en la comunidad; para él, eso resultaría imposible. «Créeme: yo necesito estar totalmente apartado del torbellino de las cosas pasajeras» (*Ep.* 10,2)[27]. Según él, sólo así puede permanecer fiel a la verdadera sabiduría. Con todo, su situación cambiará por completo. En la primavera del 391 se encontraba Agustín en la ciudad portuaria de *Hippo Rhegius* (Hipona), donde esperaba ganar para su comunidad ascética a un conocido y asistió al culto divino que se celebraba allí. Él no sabía que Valerio, el obispo local, griego de nacimiento, llevaba bastante tiempo buscando un auxiliar que pudiera ayudarle en la predicación en latín. Como él repitiera entonces, una vez más, su lamento, algunos observaron que Agustín se encontraba entre ellos y lo empujaron decididamente hacia delante: hemos encontrado al hombre, Agustín debía

---

[27] PL 33,74; BAC 69,53.

ser ordenado sacerdote y hacerse cargo de la predicación. Como percibieran su espanto, se apresuraron a añadir que más tarde lo elegirían para obispo. De nada le sirvieron las reticencias y la negativa desolada. Valerio impuso las manos a Agustín, le asignó una casa con jardín cerca de la catedral para que la habitara y le instó a que iniciara de inmediato su ministerio. Lo más que Agustín pudo conseguir fue un permiso de unos meses en los que, como él dijo, quería fortalecerse para su ministerio orando «con las medicinas de la Sagrada Escritura». Agustín no niega que conozca las doctrinas cristianas de la salvación ni que las asuma sin reserva alguna en lo que hace a su persona. Pero él creía no saber aún «cómo debía ofrecerlas a los demás». Y esperaba que —como en todas las encrucijadas de su vida— la Biblia le ofrecería ayuda y consejo (*Ep.* 21,3s)[28]. Y sólo después se lanza plenamente a la nueva actividad y elabora sus primeros sermones y catequesis, que tuvieron eco enseguida. En el África de entonces no era costumbre que un sacerdote común predicara en vez del obispo, que asistiera a sínodos ni que organizara disputas con los de otras creencias. Cinco años después de su vocación, el anciano obispo Valerio lo consagró como obispo auxiliar suyo —a pesar de los reparos de Agustín existía aún entonces esa posibilidad— y, como falleciera enseguida, Agustín se convirtió en su sucesor, como estaba previsto.

No tenemos por qué dudar que verdaderamente le salían del corazón las lágrimas que Agustín trataba de ocultar en su ordenación. El abandono de la vida ideal que había llevado hasta entonces se le antojaba un sacrificio, incluso un castigo por sus pecados. Él sabía por qué había tomado la decisión de no volver jamás a la intranquilidad de los negocios públicos. «Pero el Señor se rió de mí y quiso

---

[28] PL 33,88; BAC 69,85.

mostrarme por medio de la realidad misma quién soy yo» (*Ep.* 21,2)[29]. «Un esclavo no puede albergar la voluntad de contradecir a su amo» (*Serm.* 355,2)[30]. Agustín acató sin alegría su destino. Tuvo que decir adiós para siempre a la posibilidad, disfrutada hasta entonces, de poder dedicarse, sin vínculo externo alguno, a su propio plan y deseo de poder trabajar en la filosofía y en la teología. Ahora, día sí y día también, los innumerables quehaceres de un obispo le reclamaban sin cesar. Se acabaron para siempre las vacaciones. Agustín quería ser un obispo de cuerpo entero y lo fue durante treinta y cinco años, hasta su muerte. *Hippo Rhegius* (Hipona), la actual Bone, ubicada algo más al norte, no era una cómoda ciudad pequeña, sino la más poblada ciudad de la provincia de Numidia; después de Cartago, la más importante del país. Contaba con varias iglesias, capillas de mártires y otros edificios eclesiásticos, templos paganos, circo y teatro. Más poderosos que los católicos eran los donatistas cismáticos, a los que había que sumar algunas sectas y un tanto por ciento, todavía considerable, de población no cristiana. Con todos había confrontaciones y litigios. Ni siquiera la comunidad católica misma era uniforme y abarcaba desde los pobres habitantes bereberes o púnicos del barrio del puerto hasta las lujosas villas de la clase dominante. El obispo debía estar para todos. Él no era sólo predicador y pastor de almas, sino, según el orden entonces imperante, también juez, intercesor y representante de la población. Los intereses eclesiásticos que se trataban allí tenían muy poco que ver con los problemas que habían ocupado a Agustín hasta entonces. Disputas, choques y sucias intrigas estaban a la orden del día. Hasta la misma consagra-

---

29 PL 33,88; BAC 69,85.
30 PL 39,1569; BAC 461,246.

ción episcopal de Agustín estuvo a punto de fracasar porque los adversarios habían difundido el rumor de que él había procurado a una esposa medios amorosos para un adulterio (en realidad, se trataba del habitual regalo de un pan bendecido en la iglesia). Se sumaba a todo ello la preocupación por las iglesias vecinas y por la Iglesia universal. Pronto reclamaron de todas las partes a Agustín. Muchas veces lo encontramos en concilios y sesiones en Cartago o de viaje a otros lugares. Su correspondencia iba por mar a casi todas las provincias del Imperio. Había fallecido ya cuando le llegó una invitación imperial para el concilio que se celebraría en Éfeso en el 431.

Quizás nos moleste ver cuánto tiempo y fuerzas debió emplear Agustín en arbitrar discusiones insignificantes, hacer entrar en razón a gallos de pelea o evaluar problemas traídos de fuera. Es innegable que la duradera acomodación al servicio eclesiástico repercute en su modo de ser. Con el paso de los años, Agustín se hace menos amable y menos móvil, practicará un dogmatismo más inexorable, mayor dureza eclesiástica y más «catolicidad». Pero toda atadura y todo envejecimiento cambian a la persona. Sin embargo, cabe afirmar que, en conjunto, el cargo dio a Agustín más que lo que le quitó. Más aún: en el ministerio y por el ministerio a la Iglesia llegó a ser lo que fue. A pesar de su gran capacidad sistemática, Agustín, por naturaleza, no es un teórico puro que recibe los problemas y soluciones sin sentirse implicado personalmente y que los lleva adelante por ellos mismos. Ya los primeros esfuerzos filosófico-teológicos superan, a pesar de su forma escolástica árida, las cuestiones decisorias de su evolución personal. Agustín trata de asegurarse intelectualmente de su nuevo camino. Puede verse todavía desde aquí la refutación de los maniqueos. Ahora es cuando ha hecho las paces interiormente consigo y con su pasado. ¿Debía él utilizar ahora la fuerza liberada en servir al Espíritu e investigar

«la verdad», en plena paz y rodeado por un pequeño círculo de compañeros que le siguen con fe ciega? Parece que Agustín mismo albergó ese deseo. Es el deseo de un escritor y filósofo que sabe apreciar el valor de su trabajo intelectual, que, en consecuencia, puede considerar justificada su necesidad de tranquilidad externa y defender ese deseo con razones ascéticas y edificantes. Pero los problemas que le llueven sin buscarlos ni siquiera le permiten hacer una elección, lo empujan más allá del círculo que él se ha trazado, y su repentina vocación actúa como una segunda conversión, no querida y apenas comprendida por él en un primer instante, que cambia la vida. El trabajo de obispo, las interminables y difíciles tareas al servicio de la Iglesia católica devuelven a Agustín a la realidad y no cesan de plantear a su espíritu cantidades ingentes de cuestiones reales que es preciso decidir en la vida cotidiana y que, por eso, exigen una respuesta seria. Agustín no se dejó agobiar por ellas y la unidad de vida y espíritu que él encontró en el ámbito personal aparece así de nuevo, mayor y más profunda, en el gran espacio de la Iglesia, a favor de la que él debe hablar y enseñar.

A primera vista resulta casi inconcebible cómo pudo conseguir Agustín no sólo llevar a cabo el trabajo de la vida eclesiástica, sino también permanecer siempre intelectualmente activo y escribir la enorme cantidad de sus cartas, sermones, tratados y obras teológicas, algunas de ellas de considerable extensión. Porque la inmensa mayoría de ellas nacieron durante su ministerio episcopal. Agustín mismo se sorprendió cuando al final de su vida constató que había publicado 93 «obras» o 232 «libros» (en realidad el número fue incluso superior). Y ya Posidio, su discípulo y biógrafo, llegó a pensar que, probablemente, no existiría nadie capaz de leer todo eso. Sin duda, Agustín, en su forma de trabajo, no es un erudito moderno ni un polígrafo al estilo de Jerónimo. Él concibe sus ideas con cele-

ridad e independencia y la formulación no crea dificultad alguna a un orador experimentado. Los libros —a veces varios yuxtapuestos— son dictados inmediatamente a los estenógrafos. Con todo, Agustín odiaba la superficialidad. No improvisaba sus escritos, sino que los sopesaba cuidadosamente y, con frecuencia, revisaba y controlaba luego su texto. Él mismo utilizó mucho la biblioteca eclesiástica de Hipona, que creció rápidamente bajo su dirección. Y siendo ya obispo anciano se dispuso a mejorar sus conocimientos griegos. Como es natural, entre las obras de Agustín hay también algunas piezas áridas y más flojas; pero son las menos. De ordinario, se le conoce por la elasticidad, el tono directo y la objetividad del razonamiento transparente. También cuando debe ser a veces prolijo y ha de desarrollar un material amplio se pierde la visión panorámica. Agustín sabe siempre por qué y para qué escribe algo. A veces sus ideas divagan, pero no se independizan; no se salen del contexto, pues están referidas a un gran imperio de la verdad que es como tal la verdad de Dios y la verdad de la Iglesia católica. Esto constituye una ayuda personal para él: «Me aplasta la carga, pero justo allí donde ella me machaca soy puesto otra vez de pie porque me siento querido» (*Ep.* 101,1)[31]. Incluso en las alturas supremas de la vida intelectual, Agustín no vive sólo para sí y la oprimente cotidianidad resulta razonable para él porque es la cotidianidad del Cuerpo de Cristo. Esta indivisibilidad última del trabajo de su vida es el secreto de su creatividad incansable.

Quien desee conocer a Agustín en esa unidad de su actividad intelectual debe leer sus sermones. Es posible leerlos aún, sobre todo en el texto original y entusiasman no sólo como documentos personales, de la historia de la Iglesia y de la cultura, sino, sobre todo, por su forma y

---

[31] PL 33,367-368; BAC 69,693.

por su contenido espiritual. Agustín, igual que Ambrosio, predicaba con regularidad y, como en el caso del Obispo de Milán, sus sermones se convertían en libros. Pero la revisión estilística y objetiva es más profunda que en Ambrosio. Así, siendo obispo comenzó una interpretación de los salmos que consta en parte de notas exegéticas y en parte de sermones. Así nació más tarde, sobre todo, la famosa obra sobre el evangelio de Juan. Pero tenemos aún numerosos sermones de Agustín en la forma original, tal como fueron copiados en el culto divino o dictados posteriormente por él mismo. Agustín no tomaba notas previamente, sino que se preparaba orando y meditando en la exégesis —*orator antequam dictor (Doctr.* IV 15, 32)[32]. Los sermones son distintos según lo exija el motivo, el tiempo y los oyentes. Según Agustín, el orador no debe llevar consigo un concepto ya elaborado del todo, sino que ha de tener presentes a sus oyentes y proceder según como le entiendan o repetir con otras palabras lo ya dicho. Lo decisivo es que el sermón llegue a los oyentes, es decir, que se escuche con inteligencia, alegría y docilidad. No debe ser muy largo, para no cansar. Téngase en cuenta que los oyentes deben estar de pie mientras que el obispo puede estar sentado. Sobre todo, el sermón debe ser claro y conducir a la palabra de la Biblia. Esto último es un punto decisivo: aún más importante que el estilo popular es la exigencia de la objetividad y desde ahí recibirá una corrección básica la antigua actitud respecto del discurso. Cierto que también el sermón es una tarea retórica y Agustín rara vez omite embellecerla con antítesis fáciles de retener en la memoria, con ritmos agradables y, a veces, con brillantes juegos de palabras y conclusiones rimadas. Pero la cultura de la forma pasa a ser un mal tan pronto

---

32 CCL 32,138; BAC 168,301.

como es elevada a la categoría de punto principal, haciendo que la atención se desvíe del contenido, que es lo que importa. Según Agustín, se puede estudiar en Cipriano «cómo la sana doctrina cristiana va a buscar la lengua de aquella exaltación retórica y la reconduce a la disciplina de una elocuencia más seria y sobria» (*Doctr.* IV 14,31)[33]. Quien desee ver en Agustín sólo al retórico amanerado es que no le ha comprendido o utiliza una medida equivocada. Hay que comparar al Agustín anciano con el joven, al predicador con el escritor de cartas y, sobre todo, con sus coetáneos. Entonces se entrevé la medida de la autoeducación a la que él se sometió y se comprende la fuerza rejuvenecedora del lenguaje que, para él como para otros, arrancó de la predicación regular a la comunidad. No fue Agustín el creador del estilo latino del sermón, pero sí el que lo perfeccionó, convirtiéndose en arquetipo reconocido para la posteridad.

Añadamos que el lenguaje que Agustín utiliza en la predicación —a pesar de sus frases breves, de su inmediata comprensibilidad y de su proximidad a la vida— no es vulgar ni quiere serlo. Cuando él rechaza un purismo exagerado no hace sino guiarse por la Biblia latina con sus singularidades lingüísticas. Él no censura la palabra bíblica. Y el encanto de su lenguaje consiste en que su intencionada sobriedad no se basa en el desamparo. Hasta las frases más áridas que Agustín formula contienen un algo del estilo «seda desteñida» que «se la pliegue como se la pliegue, siempre brilla» (V. d. Meer). Con el contenido que ofrece, Agustín nunca cae por debajo de su nivel. Tiene el raro don de dimanar de la libertad y de la seguridad interna. Dice de modo comprensible lo más profundo, de modo sencillo lo complicado, pero nunca de modo banal

[33] CCL 32,138; BAC 168,299-300.

lo sencillo. Sin duda, sus sermones, por su riguroso razonamiento, plantean a veces considerables exigencias a los oyentes y tal vez desbordan a una parte de ellos. Pero reconducen de continuo a lo que es posesión religiosa común. De ahí que se remitan al amor en el que vive la comunidad y que vincula a todos los miembros. Agustín mismo expuso su doctrina acerca de la predicación en un manual de la «ciencia cristiana», del que hablaremos más tarde. Y con un encantador librito «sobre la instrucción de la gente sencilla» compuso también la primera catequética. Con todo, confiesa que quedaba «casi siempre» insatisfecho con los logros obtenidos. «Quiero que mi oyente entienda todo como yo mismo lo entiendo, pero tengo la sensación de que mis palabras no logran ese resultado». Como él expone filosofando, se debe eso, ante todo, a que el conocimiento intelectual resplandece y está completo con la velocidad del rayo, mientras que la reproducción en palabras y sílabas debe recorrer un camino largo y laborioso. Pero el predicador puede consolarse pensando que, como dice la experiencia, «los oyentes se sienten edificados incluso en ocasiones en las que él es presa del sentimiento de fracaso» (*Cat. rud.* 2, 3)[34].

En cuanto a lo personal, Agustín, incluso siendo sacerdote, siguió llevando una forma de vida ascética. En el terreno que se le asignó levantaron enseguida un monasterio. Una parte de los amigos de Tagaste se trasladó a él. El número de los huéspedes crece con celeridad. En parte, vienen desde lejos, pero el pueblo llano es el que aporta el mayor número. Todo eso hace que cambie el carácter de la comunidad, marcadamente «intelectual» hasta entonces. Ni siquiera a analfabetos se niega la admisión y luego se les enseña a leer y escribir. Agustín tiene que acentuar con más fuerza que antes su propia posición como supe-

---

[34] CCL 46,122; BAC 499,450.

rior del monasterio. Se dictan normas fijas. La regla que él compuso es la regla monástica más antigua de Occidente. También Benito de Nursia la conoció. Cuando Agustín ascendió a obispo, se vio en la necesidad de encomendar a otro la dirección y de residir en la vivienda del obispo. Los numerosísimos visitantes y huéspedes que él debía recibir, invitar y, con frecuencia, hospedar hubieran significado un trastorno demasiado sensible para la calma monástica. Con todo, Agustín no quería renunciar a su ideal. Por eso, dispuso que todo su clero fuera a vivir con él. Todos los clérigos de la ciudad fundaron, bajo su dirección, una «*vita communis*», y cada nuevo ordenado debía comprometerse a entrar en ella. De lo contrario, no era ordenado. En alguna ocasión, se había intentado algo similar en Italia y en las Galias ya antes de Agustín. Pero cabe preguntar hasta qué punto supo él acerca de esos pioneros y en qué medida el «monasterio clerical» (*monasterium clericorum*) de Agustín sirvió de modelo en épocas posteriores. En África, su fundación sirvió, al mismo tiempo, como una especie de vivero de obispos. Los clérigos llamados a ejercer el ministerio en otros lugares se encargaron de que el nuevo orden se propagara con rapidez y en la Edad Media, todos los cabildos de catedrales y colegiatas se basan en la Regla de Agustín.

En los monasterios de sacerdotes la actividad pastoral debió sustituir al trabajo manual, al que tanta importancia daba Agustín. Pero eso no debía de resultar nocivo para el espíritu de comunidad y de estrecha cohesión de todos: «El primer objetivo de vuestra vida comunitaria es convivir en concordia y en tener un corazón y un alma en Dios» (*Regula* I,2)[35]. Arquetipo para ello es la primera comuni-

[35] PL 32,1378; BAC 551,561.

dad cristiana tal como es presentada en *Hechos de los Apóstoles* (Hch 4,32). Decisivos son los sentimientos e intenciones, no las prestaciones ascéticas en sí, el espíritu y no la organización. La reglamentación del día, de las comidas y de las horas de oración constituye sólo el marco. El amor verdadero no trata todo y a todos del mismo modo: sabe tener en cuenta las diferencias y necesidades individuales. Sólo en una exigencia es inexorable Agustín: debe reinar una total carencia de propiedades. Cuando se comete alguna trasgresión en este punto, él actúa sin contemplaciones. Él mismo repartió o vendió cuantos regalos le hacían. Afirmaba que le produciría vergüenza vestir mejor que los otros hermanos (*Serm.* 356,13)[36]. «Tenemos el deseo de vivir al modo de los apóstoles» (*Regula* I,3)[37].

La comunidad monástica realiza lo que la comunidad cristiana debería ser propiamente: una comunidad de amor perfecto. En eso debe servir ella de modelo a la comunidad: es su parte preclara, algo así como el ribete de la túnica del Señor (*Enarr. Ps.* 132,9)[38]. A ese respecto, no suponen cambio alguno esporádicas decepciones. Confiesa Agustín que así como «apenas ha encontrado personas mejores que los que hacen progresos en los monasterios», algunos de los que habrían fracasado en los monasterios pertenecían a los peores que él ha conocido (*Ep.* 78,9)[39]. Por principio, todos los monjes que viven en el monasterio de clérigos deben estar dispuestos a servir a la comunidad. Hay que asumir la tensión entre el ideal de vida contemplativa y activa, tensión que resultaba tan dolorosa también a Agustín. Debemos ser a la vez Marta y María,

---

36 PL 39,1580; BAC 461,266-267.
37 PL 32,1379; BAC 551,562.
38 CCL 40,1933; BAC 264,474.
39 PL 33,272; BAC 69,477.

amar simultáneamente a Dios y al prójimo. Esta tensión extrema no encontrará la calma sino en el más allá: «El amor a la verdad exige calma sacra (*otium sanctum*); la obligación de amar se somete a una exigencia conveniente. Si nadie impone a uno esa carga, entonces uno ha de entregarse por completo al conocimiento y contemplación de la verdad. Pero si le es impuesta a uno, entonces hay que aceptarla por el deber de amar. Con todo, uno no debe renunciar por completo al disfrute de la verdad. De lo contrario, desaparece aquella dulzura y la pura coacción de un deber nos oprime hasta arrojarnos al suelo» (*Civ. D.* XIX 19)[40].

Ahora, en los escritos de Agustín pasan a un segundo plano las preocupaciones filosóficas en sentido estricto. Entender, interpretar y proclamar la Biblia constituye el eje de su trabajo. Se incrementa la crítica a los filósofos, a su vanidad y a su «arrogancia». Ahora rara vez se menciona el significado positivo de sus adhesiones. Pero esta impresión puede resultar engañosa. Agustín renuncia a referencias directas; no las necesita después de haber encontrado la verdad plena, ilimitada e infalible de la Biblia. Pero no por eso deja él de ser filósofo como teólogo. Agustín no conoce la jerarquización medieval ni la moderna distinción entre teología y filosofía. Para él existe sólo una verdad, que se ha mostrado de forma imperfecta a los filósofos paganos y de forma completa en Cristo a los cristianos. Cuando se trata de comprender esta verdad cristiana, de asimilarla y de razonarla de modo intelectual, él no tiene el menor inconveniente en echar mano, consciente o inconscientemente, de las leyes lógicas, de los conceptos, visiones y tradiciones que él ha aprendido en Cicerón, en Aristóteles o en los «platónicos» y que se han demostrado

---

[40] CCL 48,686; BAC 172,499.

como correctos. El resultado más grandioso de esta actitud son sus *Quince libros sobre la Trinidad*. Los comenzó en el 399, «siendo aún joven», y los concluyó veinte años más tarde, «siendo anciano» (*Ep.* 174)[41]. Ya la estructura externa pone de manifiesto cuáles son los intereses de Agustín. A los ochos primeros libros, que presentan la doctrina bíblica de la Trinidad como tal, sigue, en una segunda parte aún más amplia, su justificación y razonamiento científicos, es decir, lógico-metafísicos. No es posible entender esta parte sin conocer la doctrina neoplatónica acerca de Dios y los demás datos de la filosofía antigua.

En Occidente, una persona había precedido a Agustín en el intento de ofrecer un tratado filosófico de la Trinidad. Fue Mario Victorino, el filósofo pagano convertido al cristianismo y en cuya versión conoció Agustín los escritos de Plotino. De punto de partida para la interpretación filosófica del dogma sirvió la doctrina plotiniana del autodesarrollo de la divinidad, que ya aquí había llevado a una especie de Trinidad que fue deslindada expresamente del mundo más amplio de las realidades espirituales inferiores. Pero, partiendo de los supuestos neoplatónicos, seguía siendo difícil demostrar la «unidad» e «igualdad» de las tres magnitudes divinas, que es lo que importaba a la teología. Victorino había arremetido directamente contra el frente de los arrianos, cuyo poder quedó roto desde entonces. Agustín puede concluir ahora tranquilamente el comentario. El modo y manera en que él acepta y corrige las ideas filosóficas nada tiene que ver con una pura adecuación externa y poderosa a las necesidades dadas. Al hilo de la doctrina cristiana, Agustín trata de repensar otra vez, de modo autónomo, el contexto sistemático y de llevarlo a su final. Aun en el caso de que se le quiera ver infe-

---

[41] PL 33,758; BAC 99a,381-382.

rior a sus maestros doctrinales en la precisión de la exposición y en el manejo exacto de los sutiles conceptos, sin embargo sus investigaciones tienen un peso específico y, bajo la presión de la nueva preocupación, avanzan varias veces hacia nuevos conocimientos lógicos. Cuando Agustín, continuando a Victorino, comienza a acentuar —frente a la clásica definición del espíritu y de la perfección divina, que se aferra a la idea de la pura contemplación— precisamente los aspectos dinámicos y voluntaristas del «amor» para la vida trinitaria, está en conexión íntima con la especificidad de los impulsos bíblicos cristianos.

Agustín se aproxima a la doctrina de la Trinidad no por la vía de su origen histórico, del envío del «Hijo de Dios» en la carne y de la experiencia del «Espíritu» en la primitiva comunidad cristiana, sino que comienza —como toda la teología de la Iglesia antigua— «filosóficamente» por el eterno ser de la divinidad en sí misma. Ahí, él es más consciente que sus predecesores y, sobre todo, más que los teólogos griegos de que el misterio de la divinidad va más allá de toda idea y de que, por tanto, el intento de una captación conceptual contiene necesariamente algo simbólico. Eso le da, frente a diferentes planteamientos de la comprensión, una cierta libertad. Pero, por otro lado, la nueva filosofía del espíritu formulada por los «platónicos» le permite superar determinados puntos débiles del viejo lenguaje simbólico materialista, designar las cosas de modo más adecuado y no quedarse, como sucedía con frecuencia, en puras afirmaciones. Según Agustín, de la esencia de lo espiritual es el tener «carácter trinitario», que se manifiesta en la Trinidad y, de ese modo, está en sí misma. Manifiesta esto ya el simple acto de percepción de la autoconciencia humana en cuanto que aquí el yo se experimenta a la vez como yo pensado, pensante y orientado a sí mismo, dato que Agustín parafrasea con diversos conceptos y comenta de modo muy plástico. Esta trinidad de nuestra mismidad

espiritual remite al Dios Trino, que nos ha creado. Pero nos convertimos en imagen de Dios en cuanto podemos reencontrarlo y amarlo a él mismo en su Trinidad. Dios Padre, Hijo y Espíritu son el arquetipo de todo ser personal espiritual en cuanto que también aquí se da un indisoluble saberse a sí mismo, conocerse a sí mismo y quererse a sí mismo, la recíproca referencia del amado y del amante mediante lo tercero, el amor mismo. Ya no es posible hablar de una subordinación o división dentro de la Trinidad. La unidad de Dios —viejo tema teológico de Occidente— aparece acentuado con tal intensidad que las «personas» divinas se convierten propiamente en simples momentos dentro del único ser vivo de la divinidad y no pueden ser separados ni aislados en su actuación hacia fuera. Pero, al mismo tiempo, se capta con mayor rigor que antes el ser persona. Agustín critica el tradicional concepto de la única sustancia divina, sustentadora del ser divino y de sus «propiedades», a la que se contraponen luego tres «personas» de la divinidad. Es esto un antropomorfismo de consecuencias directamente blasfemas. Como persona, Dios no tiene ninguna de esas propiedades diferenciables con las que se le pudiera medir como a un hombre, desde las que, de algún modo, se pudiera nombrar su «persona», sino que su ser es esencialmente el propio ser personal mismo. Dios no es bueno porque posee la propiedad de la bondad, sino que es la bondad misma en persona, de modo que cuanto es bueno puede ser nombrado bueno sólo por él y en él.

No podemos desarrollar aquí la doctrina trinitaria de Agustín. Él mismo dice que su obra sería «extraordinariamente difícil», y que, en su opinión, será «comprensible sólo para pocos» (*Ep.* 169,1)[42]. A partir de su nacimiento, ella ha dominado casi sola la doctrina trinitaria de Occi-

[42] PL 33,743; BAC 99a,348.

dente. Todavía Tomás de Aquino siguió dependiendo de Agustín en esta cuestión. También las posteriores disputas con Oriente sobre la relación del Espíritu con el Hijo estuvieron marcadas por Agustín. Por lo demás, la íntima unión de las personas divinas entre sí acarrea necesariamente tensiones en la cristología: resulta muy trabajoso vincular entre sí las naturalezas divina y humana de Cristo y la dificultad para avanzar desde la doctrina de Dios, cerrada en sí, al dogma primigenio de la encarnación fue para Agustín —precisamente por que él quiere explicarlo y «comprenderlo» filosóficamente— bastante mayor que para Ambrosio. Como hemos visto, Agustín es consciente de que precisamente aquí está la frontera entre la filosofía y la revelación. A medida que el tiempo avanza, mayor es el interés que él siente por la realidad del Cristo hecho hombre, por la «humildad» de Dios, que quiso redimir nuestra arrogancia desprendiéndose de su riqueza divina por nuestra pobreza, para enseñarnos el camino de la humildad como vía a la felicidad.

La obra sobre la Trinidad ocupa un puesto especial entre los mayores trabajos de Agustín por haber nacido sin un motivo acuciante y por haber mantenido, en conjunto, un tono exento de polémica. Precisamente por eso le llevó mucho tiempo su redacción. Una y otra vez se interponen otras tareas más urgentes. La prolongada lucha de Agustín con los donatistas fue particularmente pertinaz. La confrontación con esta «secta» típica repercutió en su pensamiento eclesiástico y lo empujó en una determinada dirección que, de suyo, le resultaba ajena. Sorprende que Agustín, en su época temprana, ni siquiera mencione a los donatistas a pesar de que estaban muy extendidos en África y predominaban sobre todo en el interior del país. Pero no jugaban papel alguno fuera de África, ni resultaban interesantes a Agustín desde un punto de vista intelectual. Desde que éste entró al servicio de la Iglesia no hubo año sin

escritos o sermones polémicos contra los donatistas. De obispo, y ya de sacerdote, no se desvió de su costumbre. Debió lanzarse de inmediato a la lucha y a la confrontación. Los donatistas tenían la mayoría también en Hipona. Poseían la basílica estatal en la ciudad e influían desde todas partes en la comunidad de Agustín. Matrimonios mixtos entre católicos y donatistas no eran infrecuentes. Cambios de bando, segundos bautizos y pequeñas fricciones estaban a la orden del día. En cierta ocasión hasta un clérigo se pasó a ellos al adoptar una opinión contraria a la de Agustín y, como es natural, ellos le tributaron un caluroso recibimiento. En realidad, los segundos bautizos estaban prohibidos como sacrilegio por el Estado y también estaba protegida legalmente la preeminencia de la Iglesia católica. Pero, dadas las relaciones de poder reales, la policía se mantenía en un segundo plano y evitaba, en lo posible, excitar a los irritables sectarios, que aprovechaban la menor ocasión para quejarse de antiguas persecuciones y de la injusticia cometida con ellos. En las formas de culto y de la doctrina apenas si había diferencia entre unos y otros. Por eso, resultaba tanto más enigmática, a primera vista, la irritación sin par con la que se «obsequiaban» ambas Iglesias. En más de una ocasión llegó a haber sangre.

El origen del mal se remontaba a fechas bastante anteriores. Después de haber terminado la última gran persecución, a principios de siglo, fue elegido en Cartago un obispo que no resultaba agradable al partido de los confesores radicales y se dijo entonces que uno de los obispos que lo habían consagrado había caído en el tiempo de la persecución. Una vez producida la división, ésta se propagó con rapidez y, al parecer, respondía a causas más generales. Acostumbrados a la persecución, a la resistencia y al aislamiento, amplios círculos de la cristiandad africana proclives desde antiguo al rigorismo no deseaban acomodarse tan rápidamente a las nuevas circunstancias. Se des-

confiaba de la nueva unión con los círculos sociales dominantes y, después de que Constantino rechazara las quejas donatistas, se volvió enseguida a la vieja actitud de oposición. En contraposición a los católicos reconciliados con el mundo, supuestamente caídos en el laxismo, los donatistas se declararon como los únicos defensores «puros» de la verdadera Iglesia de los santos y se atrincheraron en un particularismo exclusivo. Se sumaba a eso la oposición de la población rural bereber contra la romanizada capa social dominante en las ciudades y cuanto más se acentuaban en el siglo IV las discrepancias sociales, tanto más fácilmente tomó una coloración política y rasgos socio-revolucionarios la hostilidad. Se formaron bandas de «luchadores» donatistas que caían sobre las posesiones de terratenientes ricos, quemaban iglesias católicas y obligaban a la población a apoyarles, de forma voluntaria o involuntaria. Además, las comunidades donatistas hacían gala de una verdadera seriedad de viejos creyentes y mostraban una decisión de llegar hasta el sacrificio que casi era desconocida en las comunidades católicas. Los cambiantes intentos del Estado para reprimir por la fuerza a la secta no produjeron resultado alguno, salvo el de incrementar el odio contra los impíos y la siniestra disposición al «martirio».

Contra la inmensa mayoría de esta gente no se podía proceder con argumentaciones teológicas. Desde los días del gran Donato, que había dado nombre a la secta, faltaban en el campo donatista respetables defensores literarios de su causa. Y lo que ellos producían no llegaba a las raíces de la apasionada oposición, sino que desplazaba la confrontación a campos secundarios. No era difícil para los católicos refutar las afirmaciones y acusaciones donatistas, pero luego se sentían decepcionados e irritados por la malignidad de los herejes al ver que su refutación no conducía al éxito. La pretensión de representar —en oposición a la Iglesia católica «extendida por todo el mun-

do»— la única comunión cristiana verdaderamente santa tenía en esta forma algo desesperadamente estrafalario y la afirmación de que —a diferencia de lo que sucedería con los pecadores católicos— las comunidades donatistas constaban de cristianos verdaderos, absolutamente «puros», se refuta por sí misma. Desde el punto de vista teológico, el litigio se había exacerbado, ya antes de Agustín, sobre todo en la cuestión de los sacramentos. Los donatistas, siguiendo a Cipriano, sostenían que sólo las personas santas, es decir, libres de pecados graves, estaban en condiciones de realizar como sacerdotes las consagraciones sacramentales y de administrar sacramentos eficaces. Puesto que los católicos habían violado este principio en la consagración del obispo de Cartago y desde entonces no se habían retractado, al carecer de bautismo, de sacerdocio y del Espíritu Santo, ya no eran una Iglesia, sino una comunidad impía que, por imitar de forma ridícula los ritos sagrados, se ensucia aún más y es peor que los paganos. También aquí, un anhelo serio en su configuración adquirió un aspecto un tanto barroco y, mejor pensado, debió conducir a consecuencias y contradicciones absolutamente imposibles. De hecho, también en la iglesia donatista llegaron a darse discrepancias de pareceres y divisiones. Pero la afirmación católica de que los sacramentos poseen por sí mismos una fuerza santificante si son administrados de forma externamente correcta tenía también sus dificultades. Lo que interesaba en realidad a los donatistas no era una determinada teoría sacramental, sino la distinción real de los «impíos» y la resistencia a la odiosa impertinencia de sus «perseguidores». Era precisamente la preferida posición de los católicos y la consiguiente desventaja de los donatistas la que hacía imposible una reconciliación.

Cuando Agustín comenzó su actividad, la antigua presión sobre los donatistas había menguado de forma notable. Sólo el exagerado recuerdo de anteriores padecimien-

tos envenenaba aún la atmósfera. Por su parte, los católicos se quejaban, no sin razón, de disturbios y ataques de los sectarios. De ahí que las posibilidades de un arreglo siguieran siendo escasas. Gracias, principalmente, a Agustín y a su amigo, el primado Aurelio de Cartago, se pusieron de nuevo en marcha las negociaciones, los esfuerzos teológicos y el diálogo para recuperar a los cismáticos. En contra de la resignación de muchos colegas, Agustín consideró como necesidad religiosa la eliminación de la división, tan nefasta como insensata. ¿Por qué no habría de ser posible si había buena voluntad por ambas partes? ¿Acaso está dividido Cristo (1 Cor 1,13)? Una Iglesia que se resigna a estar dividida deja de ser Iglesia. A veces, ha sorprendido la decisión con la que Agustín hace valer esas ideas y con la que actúa de forma activa tan pronto como asume el cargo. Si se tiene en cuenta el curso que había seguido hasta ese momento su evolución individualista, se diría que no estaba preparado para eso. Sin duda, fueron importantes al respecto las nuevas obligaciones y las experiencias que debió hacer como presbítero: la predicación, la pastoral y el trabajo comunitario en una ciudad confesionalmente mixta con las consiguientes consecuencias desagradables. Pero eso no significa que la conciencia eclesiástica de Agustín estuviera condicionada por la práctica y se basara en ella. Tenía unos supuestos intelectuales que venían de lejos y que eran esencialmente teológicos. Donde reina la vida, donde reina el Espíritu y donde reina Dios, allí está superada la división. La unidad es para Agustín la característica de lo verdadero y de la perfección. Esa convicción se remontaba al estrato neoplatónico de su pensamiento y el estudio de la Biblia la concretó para él. Pablo es determinante, sobre todo, para la idea de la unidad de la Iglesia. Cristo nos redimió para la unidad; no ya para la simple unidad del espíritu, sino para la unidad y comunión de su cuerpo, que es la Iglesia. Por

Cristo, en ella ha sido reconciliada con Dios la humanidad entera y participa ahora de su Espíritu. En él, el nuevo «Adán», regresamos de la enemistad y de la dispersión a la unión con Dios, y estamos en adelante en la comunidad de la reciprocidad en el amor. La caridad es la gracia del Nuevo Testamento. Ella es la paz y el Espíritu Santo mismo. Fuera de esa «unidad» no hay vida «en Cristo», ni justificación de los pecados, ni santificación ni salvación. Esa unidad no es una mera «idea»; es nuestra nueva realidad, la realidad del servicio de muchos miembros en la Iglesia que, así como Cristo es uno, sólo puede ser una incluso por naturaleza. La Iglesia de Cristo es la Iglesia para todos y en todo el mundo. No puede ser una iglesia especial, como la iglesia de los donatistas. Partiendo de ahí, Agustín se aferra al argumento antidonatista de la catolicidad: por algo la Iglesia católica está unida, y constituye una comunidad, con la Iglesia de Roma, con las viejas Iglesias de Oriente y con las Iglesias de todo el mundo. Ella es la única Iglesia universal y, por eso, la Iglesia verdadera de la que nadie puede excluirse. Nadie encontrará la salvación fuera de la Iglesia católica. Este argumento, que resulta a primera vista un tanto externo y brutal, adquiere una significación religiosa más profunda. La mayoría no tiene razón por el mero hecho de ser mayoría, sino porque en medio de ella aparece la voluntad de unidad y de comunión. «Pienso que nadie será tan necio como para pensar que pertenece a la unidad de la Iglesia alguien que no posee el amor» (*C. Crescon.* I,29,34)[43]. Lo auténticamente malo y anticristiano del donatismo es la hostilidad de su actitud interior, el que no quiera la unidad y comunión de los cristianos y la niegue con odio a favor de su propia segregación. Y está equivocado porque va contra el

---

[43] PL 43,464; BAC 541,241.

principal mandamiento cristiano del amor. «El amor crea comunión, la comunión ama la unidad, y la unidad conserva el amor» (*In psalm.* XXX 2,1)[44]. Por el contrario, la afirmación farisaica de la propia santidad y pureza carece de sentido; el ideal de la Iglesia conventicular es prácticamente irrealizable. Cristo quiso que el trigo y la cizaña crecieran juntos hasta que él celebre el juicio final (Mt 13,24ss). Nosotros no hemos llegado aún a la meta, sino que estamos en camino, peregrinando por este tiempo. Deberá bastarnos permanecer con nuestra voluntad y acción lejos de los hombres malos. «Entre tanto, debemos aguardar con fe, con paciencia y con ánimo la separación externa que tendrá lugar cuando llegue el fin del mundo» (*Litt. Petil.* III,4)[45].

Agustín no ceja en el empeño de abordar de forma objetiva, con paciencia infinita, lo que presentan los donatistas. Se estudia y comenta de nuevo la elección del obispo de Cartago acaecida tres generaciones antes. Agustín emprende viajes fatigosos para procurarse informes y documentos completos. Aborda punto por punto todos los reparos. Trata de dar una versión más satisfactoria a la doctrina católica de los sacramentos distinguiendo con precisión entre validez, legitimidad y eficacia de los sacramentos. El bautismo puede alcanzar de hecho todo su efecto de bendición cuando se recibe o se torna vivo en la comunión católica del amor. Pero no por eso deja de ser bautismo también fuera de la verdadera Iglesia. Entonces el bautismo es el signo de la pertenencia al único Señor; es como el sello de propiedad (*carácter*) con el que es sellada cada cordera de Cristo. Este derecho de propiedad de Cristo es válido y no puede perderse, y remite al único

---

[44] CCL 38,203; BAC 246,328.
[45] PL 43,349; BAC 507,302.

rebaño del único Pastor. Por eso no puede haber un segundo bautismo, pero tampoco la persistencia en la división. Cuando los donatistas preguntan por la dignidad del administrador del sacramento, miran en una dirección equivocada: lo que importa no es el hombre, sino el don de Dios. «Si el servidor de la palabra evangélica y del sacramento es bueno, será un compañero del Evangelio. Pero si es malo, no por eso deja de ser un administrador del Evangelio» (*Litt. Petil.* III,67)[46]. La verdad de Dios utiliza diversas herramientas, porque ella es vigorosa y fecunda por sí misma.

Todas estas razones resultan convincentes e irrefutables para Agustín y aventajan con mucho a las objeciones más o menos desvalidas y voluntaristas que aducen en contra los donatistas. Pero, ¿qué se ha ganado con ello? Lo que importa es atraer a los adversarios, establecer un diálogo con ellos, conseguir de ellos primero intelectualmente y luego también en la consecuencia práctica la reunificación. Y ahí es donde surgen las mayores dificultades. En tales casos es siempre el partido más fuerte el que se esfuerza por la unión y por el diálogo para la unión. Precisamente esa superioridad intelectual y moral del dirigente católico quita a los donatistas las ganas de negociar y los hace altaneros y ausentes. El negociar y discutir no concuerda con la tradición intelectual de una Iglesia de mártires y de moralistas pietistas. Agustín percibió la fatalidad de aquella situación e hizo cuanto pudo para superarla. Enseguida de su consagración episcopal, Agustín trata de mantener una conversación con sus colegas donatistas de Hipona. Intentos similares se repiten en otros lugares. Se concede a los adversarios señalar lugar, circunstancias y testigos del diálogo. Agustín se declara dispuesto

---

[46] PL 43,384; BAC 507,389.

a pasar a un segundo plano y a proponer un interlocutor menos diestro en el caso de que los donatistas teman su formación retórica. También la reglamentación práctica para el caso de una unión comienza con la mayor magnanimidad posible. Agustín está plenamente convencido de que lo que importa realmente es que triunfe la verdad y no un partido sobre otro. Distanciándose de la mala tradición de la lucha contra herejes, Agustín trata de no caricaturizar a sus adversarios, quiere entenderlos realmente. No tiene inconveniente en admitir abiertamente la posibilidad de que su Iglesia haya cometido errores en el pasado. Y exhorta a los miembros de su propia comunidad a la paciencia y se traga algún acceso de ira cuando en la parte contraria alguien reacciona de forma grosera, innoble o no reacciona. De hecho, todo resulta en vano. Cierto que algunos donatistas asisten a los sermones de Agustín; incluso se convierten algunos. Pero la gran masa, los dirigentes, la Iglesia donatista como conjunto persiste en la oposición hostil. A veces, las amabilidades de Agustín consiguen que algún dirigente importante se sume a sus planes, la posibilidad del diálogo y de la «paz» parece estar al alcance de la mano, pero entonces se ponen de acuerdo entre sí los adversarios, se retiran de repente y buscan escapatorias. Al final nadie aparece y no se llega a nada.

Vistos en su conjunto, todos los esfuerzos pacificadores de Agustín fueron vanos. ¿A qué se debió? Ya hemos recordado que Agustín pertenecía a una clase social e intelectual. En consecuencia, utilizaba un lenguaje que resultaba extraño y odioso a los donatistas incultos, sobre todo a los de la población rural. No querían leer ni entender los escritos de ese retórico y «maniqueo» formado en el extranjero. Se piensa que ellos despreciaban al ciudadano cultivado que trataba con señores ricos y que, supuestamente, no conocía sus sufrimientos. Sin duda, hay algo de cierto en eso. Tampoco Agustín podía saltar sobre la

propia sombra y, a pesar de toda su renuncia personal, siguió siendo un miembro de su sociedad, un representante de la formación literaria y de ideales culturales de los que la masa depauperada del Imperio romano de finales de la Edad Antigua comenzaba a distanciarse desde hacía tiempo. Él era un ciudadano privilegiado y hablaba sólo en latín. Pero Agustín se esforzaba, tanto en sus sermones como en la polémica, en adoptar un tono popular que resultara comprensible para los donatistas. Prueba magnífica de ello es su «Salmo contra el partido de Donato», que consta de trescientos versos. Agustín escribe en otro lugar: «Quería que el pueblo más bajo, los incultos y el pueblo llano en general comprendieran la causa de los donatistas y que lo grabaran en sus mentes según sus propias fuerzas... No quise utilizar para ello forma alguna de una poesía culta, para que las leyes de la métrica no me obligaran a elegir aquellas palabras que el pueblo jamás utiliza» (*Retr.* I 20,1)[47]. Agustín desea hablar de forma sobria y gráfica. Por eso, tira por la borda todas las exigencias de la cultura literaria y hace un poema que no es una «poesía», pero que, por su forma popular, apunta al futuro. Los comienzos de las estrofas están ordenados según el alfabeto. Un sencillo estribillo cantable para el coro cierra cada estrofa y todas las líneas terminan en «e» (o «ae»), es decir, están rimadas. En lugar de la «cantidad», respetada escrupulosamente todavía por Ambrosio, manda (¿según el modelo de la poesía púnica?) el sencillo ritmo verbal. También la melodía, que desconocemos hoy, se habría inspirado en los modos de cantos y coplas donatistas. Sin duda, el primitivo «salmo» tuvo también su influencia en la población de habla latina.

Probablemente la dificultad decisiva para un debate con los cismáticos no fue la formación de Agustín ni su posi-

---

47 CCL 57,61.

ción social como tales, sino la posición y tradición política de su Iglesia, que, en opinión de los donatistas, había sido, y seguía siendo, «Iglesia de los perseguidores». Esta acusación no estaba privada de razón. De continuo, ya bajo Constantino y luego, sobre todo, bajo Constancio, los donatistas habían sido reprimidos y perseguidos en toda regla. Y todavía en tiempos de Agustín estaban vigentes numerosas disposiciones que los perjudicaban; sobre todo, la prohibición estricta del rebautismo, que, sin embargo, se seguía practicando. Ahí estaba el impedimento decisivo de todo esfuerzo católico para recuperarlos y para una misión auténtica, eficaz en la libertad. Agustín no era ciego y se daba cuenta de que todo eso ponía en peligro su obra de «paz». Trata de refutar y desactivar con la franqueza que siempre le distingue los reproches que surgen de ahí. Ante todo, es preciso rechazar la falsa arrogancia mártir de los donatistas: los padecimientos y perjuicios, como tales, no demuestran la verdad de su causa. Sólo la verdadera confesión o credo hace mártir; porque también hay paganos, bribones y herejes que son perseguidos. «No sé cuántas veces he dicho de palabra y por escrito que esas personas no pueden padecer el martirio porque no han vivido la vida de cristianos. Uno no se convierte en mártir por el castigo [que padece], sino por la causa [que uno defiende]» (*Ep.* 204,4)[48]. Además, los pretendidos mártires, por su parte, permiten ataques, injusticias y abominación por los que ellos serán castigados con toda razón. Pero finalmente, de hecho los donatistas disfrutan de una libertad considerable: tienen sus iglesias, comunidades y culto divino y no es cierto que los católicos estén sedientos de sangre de donatistas. Por su parte, Agustín no tiene inconveniente en renunciar a veces a de-

[48] PL 33,940; BAC 99b,194.

nunciarlos a la policía e incluso trabajó para que se mitigaran penas ya impuestas. Él no tiene intención de desaprobar las leyes existentes —es bueno que los herejes, por el bien del Estado, no sean objeto de la misma promoción que los servidores de la verdad—, pero, con todo, desearía llevar a cabo una discusión y misión con toda libertad y sin trastornos, y no promover un oportunismo religioso. ¿Cómo sería posible esto en las circunstancias dadas? Nos encontramos aquí con el dilema que también habían vivido Ambrosio y la mayoría de los Padres de ese tiempo de transición, que defendían al mismo tiempo el derecho a la libertad y el derecho de la Iglesia nacional. Pero la evolución prosigue y Agustín la siguió.

A finales de siglo volvió a empeorar de nuevo la situación para los donatistas. Había resultado políticamente nefasta su adhesión a un general militar que se había rebelado. Y, sobre todo, la idea católica del Imperio tal como Teodosio la había acuñado lograba de modo espontáneo una realización crecientemente estricta. A principios del año 405 la suerte estaba echada: el emperador Honorio publicó un edicto que disponía la repatriación general y forzosa de los donatistas. Todas sus iglesias y propiedades debían ser entregadas a obispos católicos, sus actos de culto prohibidos y se amenazaba con la confiscación a los renitentes. Pero ni siquiera esto consiguió quebrar la resistencia. Así, en el año 411, el Estado dispuso una última conversación religiosa oficial. Es seguro, y Agustín lo acentuó una y otra vez, que se garantizó a los donatistas, en ese concilio, una real igualdad de derechos y plena libertad de expresión. Los católicos no se dejaron desanimar por las maniobras y tácticas dilatorias de sus adversarios: en negociaciones que duraban días se examinaron todas sus acusaciones y afirmaciones, se trataron a fondo y «refutaron». En la práctica estaba cantado desde un principio este resultado que el comisario imperial proclamó al

final. Los donatistas se habían avenido porque no había otro camino para ellos y no quisieron reconocer la sentencia. Pero entonces ya no hubo más gracia para ellos. «Ejecutores» imperiales cuidaron de que se llevara a cabo la «paz católica» y procedieron sin miramientos contra los testarudos. Obispos católicos que no aceptaron con suficiente energía la incorporación también fueron amenazados y debían ser denunciados. Nos llegan noticias de terribles escenas de suicida resistencia, de medidas disciplinares cruentas y de actos de venganza de los oprimidos. El donatismo no estaba muerto, pero desapareció de la vida pública y comunidades enteras, a veces con sus clérigos, se pasaron al catolicismo.

Agustín lamentó la violencia del procedimiento. Sobre todo protestó, como Ambrosio, de que el Estado utilizara la pena de muerte, que él consideró injusta siempre en el espacio de la Iglesia. Y tuvo éxito con la protesta. También ahora, deseaba ganar con medios pacíficos a los renuentes: con la predicación, la ilustración y con adoctrinamiento pastoral. Y procuró que a los recién convertidos no se les recortaran los derechos en la comunidad y desechó la idea de contar él con protección militar. Obviamente, sus esfuerzos tuvieron éxito verdadero en bastantes casos. El talante paciente y amistoso de Agustín consiguió ganar, al menos más tarde, a numerosos antiguos donatistas. Con frecuencia, sólo la costumbre, los prejuicios enraizados y la falta de contacto con la verdad católica fueron los que habían mantenido alejados de la reconciliación a esos cristianos. Ahora parecía que estaban incluso agradecidos de que se les diera esta oportunidad de cambiar de modo de pensar y la aprovecharon, en parte, con alegría. Resulta emocionante ver cómo fueron precisamente esos éxitos de su persona los que llevaron a Agustín a revisar a fondo su punto de vista, cuyas repercusiones en la historia universal él no podía ni imaginar entonces. «En un principio

opinaba yo que no es lícito obligar a nadie a la unidad de Cristo. Me parecía correcto actuar sólo con la palabra, luchar con debates y vencer con motivos razonables, para que, en lugar de los herejes manifiestos que conocíamos, no consiguiéramos sólo hipócritas católicos. Pero esta opinión mía fue refutada; no por simples palabras aducidas en contra, sino por hechos demostrables» (*Ep.* 93,17)[49]. Uno de esos «hechos» que señalaron a Agustín sus hermanos en el episcopado fue, en primer lugar, la nueva situación de su propia ciudad, en la que finalmente reinaba la paz y también los adversarios de otrora estaban muy dichosos de la nueva situación. ¿No era preciso reconocerlo y saludarlo? En el proceder del Estado no se debía ver una injusticia. En efecto, las últimas negociaciones celebradas en Cartago habían demostrado con toda claridad que las afirmaciones donatistas eran equivocadas, que su oposición carecía de fundamento y se basaban sólo en una voluntad aviesa y terca o, simplemente, en la carencia de la más remota idea. Entonces era conveniente una intervención enérgica. Así llegó Agustín a su famosa o nefasta justificación teológica de la violencia. Por supuesto, creía él que era mejor que las personas se avinieran libremente a adorar a Dios y a venerarlo del modo recto; «el que teme es que aún no ha logrado amar perfectamente» (1 Jn 4,18). Pero eso no quiere decir que la utilización de la amenaza o de la coacción deba ser mala en toda circunstancia ni que en algunos casos no sea incluso indispensable. Al fin y al cabo, también los padres obligan a los hijos a obedecer y los maestros a sus alumnos a trabajar, de lo que luego están agradecidos. «¡Y luego opinas tú que no es lícito emplear la violencia para liberar a una persona del crimen del error! Pero ves con ejemplos claros que incluso Dios,

[49] PL 33,329; BAC 69,613.

que nos ama más que todos los hombres y quiere nuestra salvación, hace eso». Y Cristo mismo nos inculca en la parábola del gran banquete que debemos «obligar» a entrar en su casa a todo el que podamos encontrar (Lc 14,23; según la demasiado literal traducción de entonces: *cogite intrare*, *Ep.* 93,5)[50].

Se concibe, pues, la violencia sólo como camino corto y medio pasajero para el verdadero objetivo de la libertad y de la voluntariedad y a veces es necesario recorrer ese camino. En ese cisma en el que las cosas han sido demostradas con claridad meridiana, sería injusto ceder a la maligna testarudez de los dirigentes donatistas y abandonar a la perdición al pobre pueblo seducido que ni conoce la verdad ni jamás llegaría a conocerla de seguir las cosas así. Para comprender de modo correcto la decisión de Agustín y no equipararla a los ideales medievales de las cruzadas y de la Inquisición conviene no olvidar que, para él, en todo el asunto donatista, en el fondo, no se trata de una cuestión de conciencia ni de un antagonismo en una cuestión de fe, sino únicamente de prejuicios inveterados, de azuzamiento del pueblo y del poder de una mala «costumbre» para cuya superación parece oportuna la moderada colaboración de la policía. Es incorrecto querer explicar el comportamiento de Agustín en esta cuestión partiendo de una conciencia jerárquica supuestamente muy acusada y desde los instintos «dominantes» del hombre de Iglesia. Más bien, es atinado lo contrario. Agustín no se decide partiendo del instinto político, sino que se deja informar y guiar por el favor de la situación. Con la inconsciente arrogancia del hombre impregnado por la formación teórica, él confía primero en el poder de sus argumentos y de su capacidad de convicción. Sólo cuando

[50] PL 33,323; BAC 69,599.

vea que han fracasado todos sus esfuerzos personales y literarios, algo irritado, se dejará empujar al camino contrapuesto y aceptará la asistencia del poder del Estado. Él se equivocó lamentablemente sobre los éxitos que se obtienen así. Con las conversiones forzadas de los donatistas comienza el ocaso de la Iglesia africana, tan orgullosa en otro tiempo. Finalmente, es ella la única Iglesia de la cuenca del Mediterráneo que desapareció sin dejar rastro bajo la marea de la invasión mahometana. Parece que los otrora donatistas habrían saludado a los árabes como libertadores. En todo caso, ellos ya nunca defendieron en serio la herencia «católica».

Quien desee conocer realmente las ideas de Agustín sobre la Iglesia, el mundo y el Estado no debe quedarse en los escritos antidonatistas. La obra capital para estas cuestiones son los *Veintidós libros sobre la Ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*), que es, al mismo tiempo, algo así como el compendio de la teología de Agustín. Esto se debe al objetivo especial de esta «obra gigantesca»: ella es la última gran apología de la Iglesia contra el paganismo, la conclusiva justificación de su doctrina y de su posición histórica al final de los tiempos y para todo el mundo. Por eso, reelabora de forma nueva e independiente todo el material de la tradicional polémica cristiana reunida a lo largo de los siglos y vincula la refutación de la religión y filosofía paganas con una exposición positiva de toda la dogmática y de la ética. Con todo, también este escrito nació a causa de un motivo concreto. Y eso le confiere el planteamiento especial, su ímpetu y vivacidad. Harán falta veintidós años para que, siguiendo un plan trazado desde el principio, entrega tras entrega, avance la obra hasta su consumación.

El 24 de agosto del año 410 las huestes de Alarico cayeron sobre Roma y la saquearon. El acontecimiento, más allá de su significación política a corto plazo, resultó desolador. ¿Cómo pudo llegar a suceder que la capital del viejo

Imperio, la Señora del universo, la Ciudad Eterna, cayera de tal manera? Parecía que se tambaleaban los cimientos del mundo y los paganos sabían la respuesta. Para éstos, la catástrofe era la factura derivada de abandonar a los viejos dioses protectores y la religión tradicional. Según ellos, era obvio que el nuevo Dios cristiano del Imperio se había demostrado impotente y había fracasado. Los cristianos no sabían qué responder a eso, pues ellos mismos habían provocado esa crítica con la polémica que habían sostenido hasta ese momento. Desde Constantino, incluso ya durante las últimas persecuciones, no se habían cansado de repetir que el abandono de la superstición pagana y la protección de la religión verdadera renovarían y conservarían el Imperio. Esto mismo dijo Ambrosio, aunque, bajo la presión de la necesidad, hubiera afirmado en una ocasión, de forma pasajera, otras ideas. En ese sentido, Teodosio había convertido la fe ortodoxa en el fundamento de su orden imperial. Ahora el desconcierto era grande; amenazaba a la Iglesia un fuerte revés moral. En esa situación, de todas partes llovieron sobre Agustín peticiones para que pronunciara una palabra útil. No en vano era él el portavoz y asesor teológico de toda la cristiandad latina.

Los primeros libros de su apología, editados con prisa, reflejan aún la aguda amenaza que pendía sobre la situación político-religiosa. El primer objetivo de Agustín es mostrar que no se sostiene la afirmación de que «hay que promover el bienestar humano aferrándose al culto de los muchos dioses que los paganos suelen venerar» (*Retr.* II 43)[51]. En modo alguno son capaces de eso los viejos demonios. Se puede mostrar que, en todo caso, ellos no defendieron otrora a Roma mejor que hoy Cristo, contra el que se intenta ponerla. En la defensa inmediata, Agustín

[51] CCL 57,125.

utiliza incluso argumentos más rotundos. Así, hace especial hincapié en que sólo el asilo de los santuarios cristianos y no los templos de los viejos dioses, habían salvado a paganos y cristianos durante la desertización de la Ciudad. Con todo, es claro que él no quiere basar su juicio sobre tales pruebas obvias, con las que lo más que se consigue es rechazar externamente a los paganos. Agustín tiene presente también el fracaso de los propios correligionarios y sitúa el problema en un plano más profundo. ¿Por qué tantos que se llaman cristianos están tan desconcertados ante la nueva situación y, en el fondo, piensan que su Dios no debería haber permitido todo esto? Es obvio que ellos no han comprendido aún el sentido de su propia fe; por eso sucumben ahora a la traicionera lógica de los paganos. En realidad, no se cree verdaderamente en Dios mientras se le considere como simple medio para asegurar los bienes y la dicha de este mundo y para poder disfrutarlos sin molestias y se duda de Él en cuanto se desata una mala situación externa. No se comprende qué es la vida mientras se espera su consumación en este mundo y se osa exigir del gobierno universal de Dios una especie de garantía. Sólo llega a participar del sentido de la vida el que está ante Dios con corazón humilde, el que acepta cuanto Dios envía, el que con su voluntad y su deseo se mantiene en la postura de peregrino porque cree en una eternidad consumadora de todo que vendrá de Dios igual que hoy todos los sufrimientos de este tiempo.

Se trata, pues —en el marco de la apología—, de explicar y cimentar la fe cristiana misma, que debe diferenciarse de la idolatría pagana no sólo por el objeto, sino también por el tipo de veneración y por la naturaleza interna de su relación con Dios y con el mundo. Pero Agustín no se da por satisfecho con trazar unas delimitaciones y exigencias básicas. Su teodicea tiene una intencionalidad pastoral y debe ayudar a los cristianos titubeantes. Ella se

zambulle en toda la tortura del desconcierto que la muerte y la profanación, el saqueo y el secuestro han traído sobre cada individuo y sobre la totalidad del Imperio. Por eso, Agustín echa mano de todo el arte de su dialéctica y de su retórica para no dejar de lado ninguna objeción posible y para que toda pregunta y toda duda tengan cumplida respuesta. Y expone con detalle que el sufrimiento no es simple sufrimiento, sino, según cómo sea vivido, puede significar una maldición o una bendición, en cuanto que endurece y corrompe al impío mientras que purifica al piadoso y lo libera del dolor interno que lo oprime. Y dice que, con independencia de esto, la aparente carencia de sentido de un juicio de Dios que alcanza por igual a buenos y a malos es en realidad una necesidad religiosa para que se busque y encuentre a Dios no para asegurarse el bienestar terreno, sino verdaderamente, es decir, por Él mismo. También este principio se desmenuza en casos regulares y en excepciones y también la excepción obtiene una explicación y su lugar aparentemente necesario. En el fondo, no puede tratarse aquí de una verdadera «demostración» real y de lógica aplastante. En la demostración relativa, Agustín invita a la conciencia cristiana a asumir en la fe el vacío escéptico, lo insostenible y nefasto de una disputa incrédula con Dios y a reencontrar en la afirmación de su voluntad la realidad, la verdad y el servicio del amor. Hacia el final de su obra (*Civit.* XX 2)[52] trata de nuevo todo este manojo de cuestiones. Es como si, una vez más, quisiera asegurar la idea decisiva contra toda posible interpretación errónea y contra todo debilitamiento. Y lo hace subrayando con rotundidad extrema la fe y nada más que la fe, como la fuerza única que debe superar todos los enigmas de la vida. En realidad, no sabemos por

[52] CCL 48,700-702; BAC 172,526-528.

qué Dios no da aquí un bien a los piadosos y ahorra allí el sufrimiento al criminal. Tampoco sabemos por qué ese principio no ha de ser válido sin excepción alguna, sucediendo incluso a veces que la excepción parece convertirse en regla. Debemos saber que, en el fondo, no se trata de distinguir entre la llamada felicidad y desgracia en este mundo, sino de aquello que, ante el tribunal de Dios nos separará eternamente a unos de otros. Entonces, en el Último Día, se solucionarán todos los enigmas; incluso el enigma último de por qué era necesario que la justicia de Dios permaneciera oculta con tanta frecuencia, e incluso siempre. Pero para la fe en Cristo es ya hoy cierto que, sin embargo, la justicia de Dios existe y determina todo suceso. Y esto es suficiente.

Humilitas, «humildad», es la palabra predilecta de Agustín para designar esta actitud básica cristiana. Por consiguiente, defender el cristianismo contra el paganismo es tanto como destacar el derecho y sentido de la humildad frente a la demoníaca soberbia y arrogancia de los hombres, su *superbia.* De eso se trata en este libro. «Sé muy bien», escribe Agustín en su prólogo, «que es sobremanera difícil convencer a individuos orgullosos de que la humildad es una magnitud poderosa» (*Civit.* I, praef.)[53]; poderosa no sólo por ella misma, sino por la gracia de Dios, que la hace elevarse por encima de todas las evanescentes cumbres de este mundo. Ahora es la soberbia de Roma, metrópoli pagana supuestamente «eterna», la que se levanta contra la paz de la «Ciudad de Dios», que, en realidad, es la única eterna. En el recurso a los antiguos dioses y a la derrocada tradición romana pervive en una medida gigantescamente maximizada la misma perversión de convertir la religión en servidora de la propia grandeza

[53] CCL 47,1; BAC 171,4.

y gloria que, en el ámbito de la vida individual, constituye la esencia de lo pagano. Agustín considera que el paganismo, en su estadio final, es una religión política. Ya no se cree en los antiguos dioses. Ellos sirven al romanismo pagano sólo como autoconfirmación del propio afán altanero, del propio pasado y de la propia fama. Agustín no es ciego para la magnitud de los logros romanos. Éstos serían admirables si correspondieran a un sentido verdaderamente piadoso y no al sombrío querer del afán de gloria. Pero así, hay que verlos en su solidaridad con el fundamento radical del mal querer, del que derivan. Y entonces hay que valorarlos «no como virtudes, sino como errores» (*Civit.* XIX 25)[54], como «vicios espléndidos», *splendida vitia*, según rezará en la formulación posterior. También se ve esto, según Agustín, en la clase de su actuación histórica. La famosa frase de Virgilio sobre el papel dominante de su pueblo, el «*parcere subiectis et debellare superbos*» sigue siendo un robo de la gloria de Dios, el único que da gracia a los humildes y tiene derecho a castigar a los pueblos. Esta actitud es la razón última de por qué nunca habrá paz en el mundo, del origen de todas las guerras y conquistas con las que Roma ha sembrado durante siglos el espanto entre sus vecinos y se ha convertido en el Imperio universal que todo lo deglute.

En este sentido, Agustín, asesorado por Salustio y por otros autores clásicos, se atreve a dar una paráfrasis más profunda y temible de toda la historia romana, comenzando por el fratricidio de Rómulo y llegando hasta las últimas abominaciones de la república. Él se embarca así en un ataque singular, nunca osado aún, a la sacrosanta tradición antigua con el que él desenmascara el pavoneo romano. Para él no se trata ahí de la justicia histórica, sino de

---

[54] CCL 48,696; BAC 172,513.

un conocimiento básico, si se quiere; también de un nuevo *ethos* político para el que le gustaría ganar, sobre todo a los descendientes de los antiguos Escipión y Fabricio. En la fe verdadera, dice Agustín, también brillarían con esplendor nuevo y más puro sus virtudes tradicionales.

Para Agustín no se trata, pues, de rechazar de forma absoluta el sentido político ni toda actuación política. Se cuidó expresamente de eso. La «arrogancia» no es el rostro necesario del poder como tal, «sino sólo el alma de aquél que ama de modo errado su poder» (*Civit.* XII 8)[55]. «Al actuar no hay que amar el prestigio y poder de este mundo, pues todo es vanidad bajo el sol, sino que hay que amar la acción misma que es posible realizar mediante ese prestigio y poder; suponiendo que se haga de manera recta y provechosa, es decir, de forma que sirva a la salvación de los súbditos en el sentido acorde con Dios» (*Civit.* XIX 19)[56]. Estas palabras expresan un gran desencanto, un frío distanciamiento de todo «mito» político y de toda pasión inmediatamente política. El Imperio estaba enfermo y no ofrecía muchos motivos para el entusiasmo político. No cabe reprochar a Agustín que no se hubiera sentido llamado a ser un reformador político, para lo que él hubiera sido uno de los menos aptos. Agustín se limita a lo necesario y a lo que es válido para todos los tiempos. La subordinación de todos los objetivos pasajeros intramundanos, para los que la política no debe ser más que un medio, a la finalidad eterna, espiritual y extramundana del estar con Dios, quizás conservó siempre en él una resonancia ascética, filosófico-neoplatónica. Con todo, la visión global es cristiana y bíblica. Suplanta a la jerarquía atemporal de valores escalonados el movimiento histórico

---

[55] CCL 48,363; BAC 171,769.
[56] CCL 48,686; BAC 172,498.

hacia un final, hacia el juicio y hacia el eterno reino de paz de Dios. Y es una comunidad concreta la que hace de locomotora de este movimiento a través de los tiempos, es decir, la ciudadanía de la Ciudad de Dios, la Iglesia eterna. Sin duda, ella comparte con los ciudadanos de este mundo el esfuerzo por la paz terrena, tarea común que es preciso realizar, pero que, sin embargo, no es una meta última común. El talante y la orientación del corazón, es decir, la esperanza, el futuro, y no el sentido actual, determinan la naturaleza humana y le confieren su sentido. La historia que progresa y el querer histórico se han tornado decisivos. Con Agustín comienza un nuevo enjuiciamiento del tiempo que los antiguos habían desconocido. Él está en el comienzo de la occidental «filosofía de la historia».

Desde el principio existen en el mundo dos «Estados» o «ciudades» humanos, dos comunidades humanas que están marcadas por su respectivo talante. «Dos modos de amor han creado dos *civitates,* dos ciudadanías, es decir, una ciudadanía terrenal del amor a sí mismo, que llega hasta el desprecio de Dios, y una ciudadanía celeste del amor a Dios, que llega hasta despreciar al propio yo. Aquélla tiene su fama en sí misma; ésta se gloría en el Señor» (*Civit.* XIV 28)[57]. La arrogancia y la humildad, «la fe y la increencia», en su yuxtaposición y contraposición, constituyen —para decirlo con palabras de Goethe— «el tema auténtico, único y más profundo de la historia del mundo y de los hombres». Ambos talantes son tan viejos como la historia del mundo; comenzaron a existir cuando Adán pecó y desde entonces, el desarrollo de la ciudadanía de Dios o de «Jerusalén» pasa por Abel y por el evento salvífico veterotestamentario hasta Cristo; prosigue desde Cristo a través de la Iglesia y terminará al final de

[57] CCL 48,451; BAC 172,115.

los tiempos en aquella eterna «Ciudad de Dios donde quedará rubricada la victoria en la verdad y el rango en la santidad, la paz en la bienaventuranza y la vida eterna» (*Civit.* II 29)[58]. En contra se levanta, imbricado de muchas maneras con ésta, el reino o la ciudadanía de la Ciudad terrena, de los egoístas y de los orgullosos que, otrora en Babilonia y recientemente en la metrópoli de Roma, se han agrupado entorno a ella como gran símbolo demoníaco. Ellos se afanan por conseguir por medio de la injusticia y de la violencia su propia glorificación, dominación en la tierra y paz temporal, que, sin embargo, no pueden tener y conservar y terminan en la condenación eterna. A pesar de toda la contienda, Dios permanece como el auténtico y único Señor de este doble decurso histórico que él gobierna según su beneplácito siguiendo unos planes inescrutables. Y un día llegará el final; cuando se haya alcanzado el fijado número de los elegidos ciudadanos de Dios para sustituir con exactitud el número de los ángeles de Dios caídos en el comienzo de los tiempos. Pero nadie conoce el instante de ese final y Agustín se niega expresamente a querer averiguarlo o calcularlo anticipadamente por caminos bíblicos o histórico-filosóficos. Lo que le importa de verdad es el sentido interno determinante de la historia, pues de él deriva la opción por la comunidad de Dios y por la meta verdadera e imperecedera.

No fue Agustín el inventor del grandioso marco histórico-salvífico de esta contemplación. En eso y en muchos detalles mitológicos, él se limita a seguir la visión bíblica y apocalíptica que los primeros cristianos tuvieron de la historia del mundo, que se extiende desde la creación y primera caída hasta el final del mundo e irrupción del reino de Dios, y que en Cristo, que llama a «todos los pue-

[58] CCL 47,65; BAC 171,145.

blos» a la conversión y renovación, tiene su centro y sentido. Agustín fue consciente de que su visión chocaba con las concepciones «cíclicas», carentes de rumbo y de sentido que, según él, compartieron todas las visiones de la historia formuladas por los antiguos.

También el esquema de los dos Estados, ciudades o comunidades de ciudadanos —el latín designa todo esto con un mismo vocablo—había sido desarrollado con anterioridad por Ticonio, donatista, de quien lo toma Agustín. Pero es con este último con el que ese esquema adquiere una vida histórica concreta en cuanto que no se limita a referir —en consonancia con la intencionalidad apologética— estas dos ciudades a Roma y a la Iglesia (del Antiguo Testamento y del Nuevo), sino que trata de seguirlas a través de todo el curso de la historia universal. Agustín, de la mano de la Biblia y de los historiadores antiguos, hace una presentación detallada de ambas, de su nacimiento, desarrollo y de su progresiva marcha a través del tiempo terreno, para concluir con la mirada a la resurrección y a la consumación en la eternidad. Y esto es lo que convierte al teólogo en historiador y, cabría decir, en el primer «filósofo de la historia». Con todo, si se utiliza este concepto hay que evitar caer en una equivocada modernización. Es obvio que Agustín no fue un historiador independiente y plenamente crítico. Pero tampoco las medidas e interpretaciones que él aporta son «históricas» en el sentido moderno. La continuación de ambos «Estados» no tiene que ver lo más mínimo con un concepto moderno inmanente del desarrollo. Dios determina la historia y lo que se sigue de ahí es precisamente la impenetrabilidad del evento concreto en su respectiva existencia, que debemos aceptar, pero que en modo alguno podemos razonar. La fe, que conoce la meta de la historia, renuncia a todo vaticinio intramundano. De ahí que Agustín deje abierta, conscientemente, la decisión sobre el futuro del Imperio

romano. Sin duda, él arremete contra el pánico que la conquista de Roma amenaza con desatar en el primer momento; exige que cada uno cumpla con su obligación en el lugar que tiene asignado; espera y declara que, de nuevo, todo pueda ser para bien; pero ninguna magnitud de este mundo es «eterna» y sólo Dios sabe cuándo desaparecerá Roma. Echando una mirada retrospectiva a tiempos pasados, Agustín tampoco conoce conexión esencial alguna entre las decisiones que Dios impone según su plan secreto y las derivaciones y enlaces genético-causales que busca el historiador mundano. Los juicios históricos que él emite sobre acontecimientos, personas y las supuestas necesidades de tiempos pretéritos le son dados casi siempre por la Biblia y valoran sólo teológicamente.

Con todo, para Agustín la historia del mundo no se reduce a simples casos y detalles casuales. El sentido, siempre igual, de la confrontación en las comunidades que pugnan entre sí hace que lo aparentemente individual tenga entre sí una conexión profunda y esta religiosa conexión de sentido de todo evento puede ser captada y expuesta de modo gráfico de la mano de la Biblia. Ésta es la aportación especial y sorprendente que Agustín lleva a cabo con la ayuda de su simbolismo. También aquí se trata primero de un fenómeno general. Toda la Antigüedad y, sobre todo, su postrimería interpreta la realidad no exclusivamente de modo causal en el sentido moderno de la palabra. Ella descubre por doquier en la naturaleza las leyes «espirituales» de la analogía, de la armonía y de la simpatía, que también se apoderan de la vida humana y, en consecuencia, entiende de modo «alegórico» las palabras de los poetas, como reflejos y encarnaciones de verdades morales y filosóficas universales. En la Iglesia cristiana, esta forma de pensar alquimista adquirió especial importancia desde un principio en cuanto que fue referida a una historia real. Hubo que demostrar que Cristo con-

sumaba la Antigua Alianza. Para ello se refirieron no sólo a profecías concretas que cuadraban con él, sino que se trató de interpretar con miras a él toda la antigua historia de la salvación, sus personajes y acontecimientos reales y se hizo un esfuerzo para entenderlas como «tipos» modélicos de la historia venidera. Así, por ejemplo, David es un tipo de Cristo Rey o el sacrificio de Isaac apunta a su muerte en la cruz. Agustín amplía ahora a la historia universal este antiguo principio bíblico de interpretación. La contraposición de las dos ciudades, protagonizada por un solo hombre en Adán, aflora «típicamente» por primera vez en los dos hermanos, Caín y Abel. Y prosigue en las luchas de Israel y los pueblos, adquiere forma visible en las ciudades de Babilonia y Jerusalén y encuentra su última y demoníaca expresión en Roma, Imperio universal que persigue a la Iglesia. En la mayoría de los casos, no se trata, en ambas partes, de una simple equiparación con la comunidad de sentimientos de los impíos o de los piadosos —pues están imbricadas la una en la otra y es imposible distinguirlas externamente—, sino de una representación simbólica que, con todo, designa lo que son los poderes en su realidad histórica. Como en la doctrina simbólica de los sacramentos sostenida por Agustín, tampoco aquí es posible trazar una separación entre la realidad y el símbolo. Por eso y en contra de algunas construcciones medievales de la historia, la conexión y engarce tipológicos que él pone en marcha con la ayuda de imágenes y «signos» históricos no actúa como un divertimiento, sino que posee una fuerza que desentraña la historia real. En el misterioso encanto de los paralelos históricos y de las correspondencias que remiten hacia atrás y hacia delante, en el mágico reflejo de las imágenes y conceptos que, sin embargo, conservan profundidad y sentido se basa una buena parte del peculiar encanto estético que la agustiniana imagen de la historia irradia aún en toda su extraña solidaridad bíblico-teológica.

La *Ciudad de Dios* fue el libro preferido de toda la Edad Media, una obra que entonces fue mucho más leída que las *Confesiones*. Pero con el cambio del tiempo varió también la comprensión. Sobre el trasfondo de las confrontaciones entre la Iglesia y el Estado en la Alta Edad Media se politizaron y clericalizaron de manera arbitraria las ideas básicas del libro. Se encontraba allí una demonizante devaluación de lo estatal y una sacralización de lo eclesial, que significa en ese momento el poder pontificio. Como es natural, tales interpretaciones en clave de política eclesiástica nada tienen que ver con el Agustín histórico, como tampoco tiene que ver nada con él el intento de interpretar sus ideas en clave antijerárquica y espiritualista, interpretación que encontramos también a finales de la Edad Media. Él dio pábulo al equívoco sólo en cuanto que su obra cree ver encarnadas las fuerzas demoníacas de la Ciudad del diablo, sobre todo, en la ambición política y en el afán de poder y de fama de los Estados, mientras que todavía no se pondera una correspondiente demonización del querer de la Iglesia. De ahí que, a los ojos de los lectores posteriores, *La Ciudad de Dios* hubiera adquirido fácilmente un sesgo gregoriano. Pero el verdadero Agustín, cuando habla de cuestiones estatales y eclesiásticas, no piensa aún de modo institucional en el sentido de la Edad Media. En especial, él no conoce la concepción de un Estado «cristiano», sino sólo individuos cristianos, soberanos y súbditos, que luego pueden servir como personas en el Estado a la justicia y a la paz terrena, mientras que en el corazón siguen siendo humildes ciudadanos de la Ciudad celeste.

Por otra parte, en Agustín aparece la Iglesia como esa ciudad y ciudadanía de Dios que se extiende por todos los tiempos, aunque desde hace tiempo no todo el que es atribuido externamente a ellas pertenece en realidad a ella. Pero en tales contextos, Agustín no piensa en la orga-

nización eclesiástica visible. Prácticamente no se la menciona en los veintidós libros de la *Ciudad de Dios*. Sólo en los escritos antidonatistas se refleja naturalmente un papel más fuerte. Del resto, pasa generalmente ella a un segundo plano tan pronto como se habla del auténtico sentido religioso, de la importancia espiritual y de la verdadera vida de la Iglesia. Ésta es la cristiandad, la comunión de los creyentes en Cristo en todo el mundo y en cada comunidad católica, unida en el amor por la fuerza del Espíritu Santo. Naturalmente, eso no significa que la forma externa de su Iglesia fuera indiferente para Agustín. Más bien, ella es obvia para él.

Como todos los teólogos de la Iglesia antigua, Agustín es episcopalista. Él cree en el orden episcopal de la Iglesia, que se remonta a Cristo y a los Apóstoles. Básicamente, todos los obispos son iguales entre sí. Ellos adoctrinan y administran sus comunidades y cada cristiano les debe obediencia. Sólo si ellos «yerran» y se colocan contra la Sagrada Escritura, entonces «es lícito no dar su aprobación a los obispos católicos» (*Unit. eccle.* 11,28)[59]. También esta frase es obvia para Agustín. Él no clarifica qué consecuencias puede tener esa frase, tomada en serio. En el fondo, las cuestiones de derecho eclesiástico como tales no le interesan. La Iglesia vive por Cristo, su Cabeza, y todos los cristianos son sus miembros. Los clérigos son servidores y sacerdotes en sentido estricto, llamados a administrar a los fieles la palabra y el sacramento, sin que el aspecto humano de su persona resulte ahí decisivo. La comunidad entera es Cuerpo de Cristo y experimenta esto, en especial, en la recepción común de su cuerpo y sangre. «Si vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros, vuestra naturaleza secreta aparece en la mesa del Señor:

---

[59] PL 43,410-411; BAC 30,699.

vosotros recibís vuestro propio misterio». El Espíritu Santo convierte a la comunidad en un único pan. Así, «sed lo que veis, y recibid lo que sois» (*Serm.* 272)[60]. Está lejos de Agustín el celebrar a la Iglesia como una fundación clerical que subsiste en sí misma. En la medida en que ella vive continuamente de lo que recibe de su Cabeza, ella vive por lo que la reconcilia y une con Dios. El pecador es justificado si cree en Cristo y recibe con la justificación la renovadora fuerza del Espíritu Santo del amor. Pero esto no es un proceso aislable, sucede sólo en la comunión viva de la Iglesia cristiana. Pero no nos salva la Iglesia, sino Cristo mismo a través de la Iglesia. «Sin él no somos nada, pero en él somos Cristo mismo y nosotros» (*Psalm. enarr.* XXX 2,3)[61]. La Cabeza «salva a su cuerpo» y el cuerpo participa luego de todos los bienes que ha conseguido la Cabeza. Cristo y su pueblo son inseparables. Sólo unido con su Cuerpo constituye él mismo el «Cristo completo».

El trabajo en la *Ciudad de Dios*, pensada para desmontar los últimos bastiones paganos, discurrió desde un principio en paralelo con una nueva confrontación dentro de la Iglesia, cuya repercusión en la obra misma es perceptible en diversos pasajes. Nos referimos al llamado «litigio pelagiano». Esta pugna preocupó interiormente a Agustín más que todas las luchas precedentes y la peleó hasta el final de sus días. La inició él. En su continuación busca por doquier aliados a los que hace intervenir. Y, en contra de su estilo habitual, él intervino de forma muy activa en la política eclesiástica para ganar la batalla. Año tras año aparecen sus extensos tratados que, en ataque y defensa, alcanzan cada vez estratos más profundos del

---

60 PL 38,1247; BAC 447,767.
61 CCL 38,204; BAC 246,330.

problema y contemplan soluciones de creciente dificultad y radicalidad; hasta que la muerte le quita de la mano la pluma con la que estaba escribiendo una obra aún no terminada, el *Opus imperfectum* contra Juliano de Eclana. La confrontación con los pelagianos es la auténtica lucha agustiniana por la doctrina de la Iglesia. Se trata aquí de gravísimas cuestiones de alta teología y de nuevas respuestas que se tornaron candentes gracias a él. No es cuestión ya de tradicionales puntos debatidos de antiguo, de contraposiciones y de frentes eclesiásticos, como en la lucha contra los maniqueos o los donatistas. Con la doctrina de la eficacia universal y plena libertad de la gracia divina, a la que se contrapone la solidaridad hereditaria de la voluntad humana, Agustín compendia sus esfuerzos teológicos y toda la evolución de su vida. Él debe admitir que, al principio, no estaba en condiciones de formular la verdad con todo su significado y consecuencia y que sus escritos tempranos, utilizados ahora por sus adversarios contra él, no aclararon suficientemente algunos puntos y deben ser corregidos más o menos. Con todo, el tema fundamental de la omnipotencia de Dios y de la soberanía absoluta de su gracia está claro desde un principio. Agustín lo ha expuesto de forma inequívoca ya en sus *Confesiones*. Ahora, lo único que le importa es fijar definitivamente en ese sentido la doctrina eclesiástica. Esto lleva en último término a la confesión de la ininterrumpida predestinación divina, de la presciencia de Dios que, como tal, debe ser al mismo tiempo una predeterminación y decisión de antemano. De eso depende la totalidad del cristianismo, pues sólo así resulta incuestionablemente cierto que sólo Dios debe ser tanto la meta como el único camino esperanzado de la humanidad, que está perdida sin él y que todo poder y afán que trata de desarrollarse independizándose de Dios se equivoca y va contra Dios y que, por consiguiente, también nuestra propia fe, que obra la salva-

ción, debe ser entendida como obra y don de Dios. «Pues todas las cosas son de él, por él y para él» (Rom 11,36). En la recepción de esta confesión paulina coinciden la agustiniana doctrina filosófica sobre Dios y su concepción de la Sagrada Escritura. Fuera de esta fe no existe para él verdad alguna ni un cristianismo verdadero y real.

Agustín desarrolla su doctrina, también en lo concreto, basándose en la Sagrada Escritura y en la lógica de la filosofía platónica de la religión. Esto le convierte en teológicamente invencible. Pero, al mismo tiempo, eso le empuja mucho más allá de los datos inmediatos de la Biblia, también más allá de Pablo y le fija en posiciones cuya defensa resultará difícil. Los adversarios continúan con su acoso contra él, que todavía no les aventaja lo suficiente en su pensamiento. Así se explica alguna que otra debilidad y cierta dureza de la posición que él sostiene. Agustín no quiere ser un innovador, pero en lo que afirma, visto en conjunto, no cuenta con predecesor alguno. Y difícilmente habría encontrado acompañantes y sucesores si, cuando estalló la disputa pelagiana, él no hubiera sido ya desde algún tiempo el astro intelectual de su Iglesia africana cuyos obispos se pusieron como un solo hombre detrás de su maestro. Sin embargo, a pesar de su victoria, Agustín no pudo imponerse de forma rotunda, y su herencia ha creado de continuo dificultades precisamente en estos puntos y ha suscitado nuevas discusiones. Esto se debe no sólo a que la lucha que él llevó a cabo afecta de hecho a una antinomia eterna y a que la fe y la incredulidad, la arrogancia y la humildad tampoco lograron un equilibrio en el mundo cristiano. Ni se debe en exclusiva a la praxis, a la a veces denostada laxitud y espíritu de compromiso de la Gran Iglesia católica, a la que él quiso servir y sirvió, sino que se debe en primer lugar a la insolubilidad lógico-formal de los problemas cuya solución sistemática quiso forzar Agustín con los medios de su tiempo y de su escue-

la. En ese sentido, anhelaba algo imposible y las victorias que consiguió fueron en cuanto a sus resultados teológicos lógicas victorias pírricas que jamás pudieron poner punto final a la guerra que él hace. Con todo, el dogma antipelagiano marca una frontera teológica conseguida para siempre y detrás de la cual el cristianismo latino, visto en su conjunto, no volverá a situarse. El moralismo y el racionalismo preagustinianos han quedado atrás para siempre. Es ya incuestionable que, en el ámbito de la religión, se trata en primer lugar, siempre y sólo, de Dios y no del hombre. A partir de ese instante, el concepto de la gracia es el concepto central de la teología latina. El cristianismo occidental se entiende a sí mismo, básicamente, como religión de la gracia. Mientras que Agustín continúa con enfoques anteriores en su doctrina de la Iglesia, de los sacramentos y de Dios, en este campo de la gracia ha creado algo nuevo que constituye un hito en la historia del espíritu y de la teología.

Pelagio era una personalidad de una alta moralidad. Agustín mismo destaca de continuo este aspecto al comienzo de su enfrentamiento y nunca revocó tal afirmación, ni siquiera cuando le irritaban la falta de transparencia y las aristas de su adversario. De origen británico, no era sacerdote, pero sí un ferviente asceta. Pelagio había encontrado en Roma, como Rufino, un círculo de actuación espiritual. Hizo propaganda de sus ideales monacales, consiguió discípulos y predicó con éxito contra el laxismo y la inmoralidad de la sociedad cristiana. Y destacó, de forma más autónoma y sistemática que Rufino, como escritor teológico. Trataba de conectar la anterior tradición occidental con las concepciones de la teología greco-origenista. En efecto, Roma vivía entonces el despuntar del renacimiento de Orígenes. Buen ortodoxo, Pelagio polemizó contra los arrianos, pero sus adversarios decididos eran los maniqueos. El fatalismo dualista de éstos irritaba

al predicador moral. Era preciso acentuar frente a ellos el poder e importancia de la voluntad y subrayar que el hombre es libre y responsable respecto de sus actos. Para esto, Pelagio estudió los escritos antimaniqueos de Agustín; sobre todo su importante obra *De libero arbitrio*, que había hecho el primer intento para compaginar el indispensable llamamiento a la libertad humana con la idea de la gracia. También Pelagio distaba mucho de considerar la gracia de Dios como secundaria y menos aún como innecesaria. Al contrario, como buen intérprete de Pablo acentuaba incluso la idea de la «sola» gracia y la «sola» fe en la realización de la redención. Pero él pensaba ahí en la liberación del hombre obrada por el bautismo y el perdón, en la libertad e independencia de la voluntad recuperada «por gracia», en contraposición a la mala «habituación» de la humanidad precristiana. Y mientras que Agustín avanzó y llegó a afirmar que incluso esa voluntad liberada era obra de la gracia de Dios, Pelagio siguió insistiendo en la decisiva importancia salvífica de la aportación humana libre. Fue funesto el modo sistemático con el que su activismo práctico procedió y trató de combatir en nombre de la liberada naturaleza humana, creada buena, el supuesto sesgo de una doctrina distinta del pecado.

Su crítica no apuntaba aún a Agustín, sino a la concepción que el «Ambrosiaster», de nombre desconocido, tenía de Pablo y cuyos comentarios circulaban entonces bajo el nombre de «Hilario». Declara Pelagio que es insensato concluir de Rom 5,12 que todo descendiente de Adán nace con el pecado hereditario. La naturaleza buena que Dios creó debe ser inmutable y la suposición de una trasmisión carnal de la culpa mediante la procreación de generación en generación sería, además, maniquea y estaría en contradicción con la justicia de Dios. Pelagio arremetió también oralmente contra las *Confesiones* de Agustín, que se habían convertido en Roma en un libro de moda para

la sociedad «interesada en lo religioso». Cuando le replicaron con la oración agustiniana: «Da lo que Tú ordenas y ordena luego lo que Tú quieres» (*Conf.* X 31,45)[62], se volvió apasionadamente contra tal quietismo. Él seguía muy interesado en mostrar a los perezosos lo que la naturaleza humana debía y podía hacer si tensaba todas sus fuerzas. Frente a esto, la invocación a Dios, «que hace que quiera el que no quiere» (*Op. imperf.* III 122)[63]«en cuanto que ayuda al que él ordena para que pueda obrar el bien» (*Grat. et lib. arb.* 31)[64] le parecía una excusa cómoda.

Huyendo de los visigodos, Pelagio buscó cobijo en África en el año 410-11. Pero evitó intencionadamente tener un encuentro personal con Agustín. Temía al adversario superior a él y, como tantos moralistas, quizás pensaba que las confrontaciones dogmáticas resultaban estériles y sólo causaban trastornos. De África viajó a Jerusalén y en Oriente, donde nadie se escandalizaba por sus doctrinas, consiguió pronto prestigio y buenos amigos. Entre tanto, su discípulo Celestio, menos prudente y de menos talla teológica que él, sacó en África, de modo unilateral e inoportuno, las consecuencias de la doctrina de Pelagio sobre la libertad. Y cuando, en el año 411, se postuló en Cartago para un puesto de presbítero fue rechazado y excomulgado como hereje. Lo que para la conciencia general estaba en el primer plano era que para Celestio el bautismo de niños no era «para el perdón de los pecados». Como es natural, en el África antidonatista eran especialmente sensibles contra innovaciones en la doctrina sobre el bautismo. Pero para Agustín aquella condena significó más. En su opinión, el que afirmaba la «inocencia» de los recién nacidos, es decir, el que declaraba que la persona natural,

62 CCL 27,179; BAC 11,416.
63 PL 45,1299.
64 PL 44,900; BAC 50,355.

no redimida, está sana y es libre para todo bien, ése negaba la relación básica en la que se encuentran todos los hombres «desde Adán» y hacía inútil la redención obrada por Cristo. Así, se sitúa uno «contra la gracia por la que el impío es justificado y por la que nosotros somos cristianos» (*Retr.* II 42)[65]. Entonces, Agustín envió a Oriente a Orosio, su discípulo personal, con una carta de recomendación para Jerónimo, a fin de conseguir allí también la condena de Pelagio. Pero esos esfuerzos fracasaron por completo. Pelagio trató de buscar evasivas y declaró, en especial, que las doctrinas en discusión no constituían un «dogma». Ni siquiera los griegos, a juzgar por todo su estilo y tradición, eran capaces de ver en las tratadas cuestiones de la antropología y de la doctrina de la gracia más que una envenenada disputa acerca de niñerías y obviedades. Entonces declararon inocente a Pelagio. Esta sentencia provocó irritación en África. Bajo la activa participación de Agustín se tomaron aquí nuevas decisiones sinodales. Además, instaron al papa Inocencio I para que condenara expresamente al nuevo hereje. Como su sucesor, el griego Zósimo, tratara de revisar esa sentencia, se le negó la obediencia; el Gobierno imperial arremetió contra los pelagianos y consiguió al fin que el Papa confirmara de nuevo la condena y que la diera a conocer públicamente (418).

Sólo ahora, cuando la causa de los «pelagianos» está perdida desde el punto de vista de la política eclesiástica, es cuando aparece con más fuerza en un primer plano, en Apulia, el obispo Juliano de Eclana. Sin él, opina Agustín, la edificación pelagiana hubiera quedado estancada a falta de arquitecto. Juliano es el único adversario de categoría algo similar a la suya que Agustín encontró en su vida y a veces se tiene la impresión de que Agustín mismo contem-

[65] CCL 57,123-124.

pla, a su pesar, con cierta secreta simpatía este incansable hombre importuno. «Hombre joven autosuficiente», de buena casa, dialéctico y estilista excelente como Agustín, pero más elegante, más despreocupado y con menos miramientos en su polémica, Juliano fue siempre un hijo del mundo y se sentía plenamente satisfecho consigo mismo y con el cristianismo razonable y vividor que él se había labrado. Agustín no había entendido del todo a Pelagio, supuesto enemigo de la gracia; a lo sumo había trazado un perfil unilateral de él. En cambio, la imagen de Juliano es clara e inequívoca. Él es más que un simple adversario teológico de Agustín. En él se manifiesta por última vez un subyacente sentimiento vitalista para el que ya no habrá sitio en la Iglesia de Agustín y de la Edad Media. Juliano aboga como teólogo por las convicciones de la ilustración antigua. Es un filósofo popular con ropaje cristiano, el último defensor de la estoica «dignidad humana» que, sin duda, cree en Dios, pero que en el fondo no necesita su ayuda, sino que se apoya en su propia naturaleza, aunque a esa «naturaleza» se dé ahora el nombre de «creación». Las dificultades con las que Agustín se encontró en su autocontemplación nunca oprimieron a Juliano, porque las desconoce. De ahí que considere perverso o, al menos, altamente superfluo todo el andamiaje teológico que se monta con los conceptos de la gracia, del pecado original y de la supuesta perversión de nuestro ser. Según él, todo esto se desmorona por sí mismo a causa de sus insensateces. ¿Por qué los descendientes de Adán han de penar eternamente por una culpa de Adán no demasiado trágica? ¿Qué clase de inteligencia es esa que castiga al pecador con tener que sufrir en el futuro una pecaminosidad inevitable? ¿A qué mente sensata se le ocurriría castigar a un pecador si ha perdido realmente la libertad para obrar el bien? Como todo pensador «ilustrado», Juliano no tiene dificultad alguna para proceder «lógicamente» y para

desenmascarar las obvias incongruencias y contradicciones de su adversario. Y lo hace con placer y con *pathos* moral. La congruencia de su sistema tiene sólo un fallo: que no concuerda con la realidad. Pero, para Juliano, la cuestión es si Agustín ha captado de modo correcto esta realidad del hombre o si toda su doctrina sobre el pecado y la gracia no se basa, más bien, en un único gran «complejo». Desde sus propios supuestos, Juliano no acierta a entender cómo la perdición de la humanidad caída puede ser perceptible para Agustín ya en el famoso robo de peras, del que hablan las *Confesiones*, inocua travesura infantil, o incluso en el desamparado lloriqueo del lactante.

En un punto esencial se separa Juliano de sus propios correligionarios. Obviamente, Pelagio había visto algo malo y peligroso en el placer sensual-sexual. Él era un monje. ¿Cómo puede uno tener tal opinión si, por otra parte, se declara que la «naturaleza» del hombre es invariablemente buena? En efecto, la concupiscencia sexual, la *concupiscentia*, forma parte de la naturaleza humana. Sin ella, la procreación y conservación del género humano sería impensable. Juliano había estado casado y se negaba a enmarcar la esfera de lo sexual con el escalofrío de lo medio prohibido, tentador e impío. En sí, el instinto sexual no es malo. Claro que hay que domesticarlo y saber dominarlo de modo razonable, pero, de suyo, es absolutamente natural y, por tanto, bueno. El que enseñe otra cosa, en el fondo es que sigue siendo un maniqueo que niega la bondad de la creación, sataniza la corporalidad y, en consecuencia, no puede tomar en serio la «libertad» del hombre. Aquí no hay una vía media. O hay que ser un cristiano en el sentido de Juliano o un hereje maniqueo. Esta acusación repetida de continuo resultaba muy penosa para Agustín, pues no está traída por los pelos. De hecho, entre la teología de la gracia propuesta por Agustín y su antiguo maniqueísmo existen conexiones intelectuales evidentes. Los

argumentos que Juliano aduce contra él habían sido utilizados antes por Agustín contra los maniqueos. Ahí reside la extraordinaria dificultad de su posición, que le obliga a tener que hacer de continuo nuevas y sutiles distinciones. Porque Agustín en modo alguno quiere renunciar a la creación y a la libertad. Ésta sigue siendo para él un momento de la buena «naturaleza» humana que no es posible perder. Lo que pasa es que, por la caída en el pecado, la condición de la naturaleza ha cambiado de manera que ahora, a pesar de esa «libertad», no es ya posible liberarse a sí mismo del encadenamiento al pecado. Agustín es consciente de que, con esa idea de una libertad encadenada, se encuentra conceptualmente en un cierto «aprieto»; es necesario concebir la gracia de forma que no extinga la libertad. Y, al mismo tiempo, hay que definir el libre albedrío de forma que, a pesar de todo, no debilite o delimite el efecto global de la gracia.

A pesar de las dificultades concretas, en conjunto la doctrina de la «concupiscencia» no crea problemas a Agustín. En este punto, él siguió siendo el asceta que era. No duda que la concupiscencia sensual debe tener algo que ver con el pecado. Él habla por experiencia y tiene de sobra con evocar los recuerdos de su propia conversión. Lo instintivo e irrefrenable de la excitación sexual y el consiguiente pudor demuestran, al menos, que el orden y la estructura psíquica del hombre han entrado en un estado de confusión desde la caída en el pecado. Agustín desarrolla la barroca idea de que Adán en el paraíso, si no hubiera caído, habría tenido la posibilidad de engendrar a los hijos sin placer caótico, con plena libertad, pues habría movido sus órganos como brazos y piernas, a voluntad. Pero eso no significa que haya que explicar «de modo maniqueo» la actual dominación de los instintos suponiendo una sustancia mala. El mal como tal sigue siendo para Agustín una nada, aunque esta nulidad se manifieste

palpablemente como poder en la perversión y confusión de la naturaleza y de la voluntad.

Por el contrario, sigue siendo difícil para él indicar cómo se podría concebir la trasmisión del pecado original a todos los descendientes de Adán. Cierto que todos estaban «en» Adán cuando él comió del fruto prohibido y, en este sentido, participaron de su pecado. Pero la auténtica sede del pecado es el espíritu humano, por el que Adán, mediante su desobediencia y «arrogancia», se sustrajo al dominio de Dios. Agustín no se atreve a afirmar una procreación de las almas análoga a la procreación de los cuerpos, nueva doctrina equivocada que Juliano desearía imputarle. Precisamente porque su doctrina del pecado hereditario no se agota en su significación sensorial, por eso es tan difícil para Agustín definir su significado. Sin duda, el pecado está ahí desde un principio, se adhiere al hombre «por contagio, no por decisión» (*Op. imperf.* IV 98)[66], y no sólo proviene de su naturaleza sensual, sino que afecta a la totalidad del hombre y habita precisamente en su yo espiritual, volitivo.

El conocimiento decisivo que importa a Agustín es que nosotros, dejados a nosotros mismos, estamos indefensos, y que la gracia de Dios puede hacer todo para salvarnos. Eso no significa que el hombre no tenga libre albedrío, sino que la voluntad tiende de suyo, siempre, al pecado y que no está capacitada para cambiar de algún modo su dirección. Por tanto, la gracia de Dios no puede ser motivada por nuestra buena voluntad, sino al revés: «La voluntad humana no obtiene por la libertad la gracia, sino, más bien, por la gracia la libertad» (*Corr. et grat.* 8, 17)[67]. Pero cuando ella, redimida por Cristo, encuentra el camino a la

---

[66] PL 45,1396.

[67] PL 44,926; BAC 50,153.

fe, a la esperanza y al amor, entonces está liberada realmente. Se perfila aquí un concepto nuevo y más profundo de libertad. Ésta se define para Agustín no ya por la capacidad para poder elegir a su albedrío, sino que es el estar determinado por el bien y por Dios. En efecto, Dios mismo, porque sólo puede ser bueno, no sólo no carece de libertad, sino que, por el contrario, es libre en sentido absoluto. «Nuestra libertad consiste en que somos sometidos a la verdad» (*Lib. arb.* II 14,3)[68], «ser esclavo» de la justicia «es precisamente la verdadera libertad» (*Ench.* 30)[69]. «Por tanto, nos hacemos verdaderamente libres cuando Dios nos toma en su mano formadora, es decir, cuando nos configura y crea no para que seamos hombres (que eso ya lo ha hecho), sino para que seamos buenas personas; y eso lo hace ahora su gracia» (*Ench.* 31)[70]. Existe, pues, algo así como una libertad obrada. Precisamente la libertad y la humanidad perfectas del hombre son obradas por Dios y siguen siendo libertad que el hombre afirma, recibe en su propia voluntad y contribuye a hacer. «Por tanto, nosotros queremos, pero Dios hace que queramos. Nosotros obramos, pero Dios obra en nosotros también el obrar» (*Don. pers.* 13,33)[71]. El problema de la coordinación de la gracia y de la libertad —un nuevo problema que Juliano no había comprendido y que tampoco la teología griega había tenido jamás presente— es solucionado por Agustín presentando la libertad y la gracia no como referidas la una a la otra, sino como una unidad, en la que la gracia es la determinante y la voluntad es la magnitud determinada y sustentada por Dios. Eso no excluye, sino que incluye, que la voluntad liberada

---

68 CSEL 74,73; BAC 21,315.
69 CCL 46,111; BAC 30,507.
70 CCL 46,112; BAC 30,509.
71 PL 45,1013; BAC 50,613.

hace ahora realmente el bien por sí misma y, por tanto, puede ganar «méritos». Pero no tiene que agradecer esos méritos a ella misma, sino que es la gracia de Dios que vive en ella, la que excluye por completo todo orgullo y «fama de las propias obras», haciendo así humilde al hombre. Agustín no se cansa de repetir: «Si Dios corona nuestros méritos, no hace más que coronar sus regalos» (*Conf.* IX,13,34)[72]. Porque los méritos son obra exclusiva de la gracia, y ante la gracia no hay mérito humano alguno: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido» (1 Cor 4,7).

Pero si eso es así, ¿a qué se debe que de hecho no se dé a todos esa libertad de los redimidos, que tantos hombres se pierdan, sí, que también aquellos cristianos que han creído y han vivido en el amor de Cristo puedan volver a caer y se condenen? Para eso sólo hay una respuesta: depende de Dios, que nunca jamás quiere el mal, pero que puede conceder, denegar o retirar a voluntad su gracia, sin la que nadie es capaz de obrar el bien. De ese modo se nos muestra definitivamente que su gracia no es más que gracia y que la salvación «no depende de la voluntad o carrera de alguien, sino de la misericordia de Dios» (Rom 9,16). «Como el ojo corporal, aunque esté completamente sano, sólo puede ver cuando el resplandor de la luz viene en su ayuda, así, tampoco el hombre —aunque haya sido justificado del todo— puede vivir si no se le concede ayuda por la eterna luz de la justicia de Dios» (*Nat. et grat.* 26,29)[73]. La predestinación es, para Agustín, el testimonio concluyente de la gloria de Dios, de la absoluta soberanía de su gracia. Pero, ¿por qué ha condenado Dios a los no elegidos? «¿Por qué sino porque él lo ha querido así? Pero ¿por qué lo ha querido así? "Hombre, ¿quién eres tú para

[72] CCL 27,152; BAC 11,367.
[73] PL 44,261; BAC 50,853.

pedir cuentas a Dios?"» (*Ep.* 186,23)[74]. Con esta respuesta expresada ya por Pablo (Rom 9,20) debemos darnos por satisfechos en la humildad. Pero también debemos tener siempre presente que Dios sigue siendo bueno y justo en todo caso, también cuando no le comprendemos.

Con todo, Agustín no puede darse por satisfecho con este último «*ignoramus*» que él planta como bandera. Sobre todo en la defensa, él trata de ir siempre más allá, de hacer perceptible de algún modo lo incomprensible del designio de Dios y de demostrarlo de modo razonable. La pregunta acerca de la justicia de Dios y de la culpa del hombre debe tener una respuesta al menos en cuanto que no la elección de los elegidos—que es gracia y nada más que gracia—, pero sí el rechazo de los condenados puede ser considerado aún como «merecido». Para ello, Agustín recurre de nuevo a «Adán», «en el que» todos hemos pecado de antemano. Porque Adán era aún realmente libre tanto para el bien como para el mal. Sólo «la siguiente pecaminosidad impuesta como castigo hizo de la libertad (originaria) la necesidad (del mal)» (*Perf. iust.* 4,9)[75]. Y puesto que él había optado libremente por la desobediencia y el rechazo, él y su descendencia fueron condenados por Dios con todo derecho. Sin duda, Dios es inexplicable en su misericordia, pero no por ello injusto al condenar. Cierto que para una sensibilidad moderna resulta algo insatisfactorio el modo en que Agustín trata de resolver las aporías de su interpretación teológica de la existencia descargándolas sobre «Adán». El espectro vacío de una «libertad de elección» que él señala con razón a Juliano para el hombre actual, aflora ahora, de nuevo, para el hombre en el estado primigenio y el mito que interpreta

[74] PL 33,824; BAC 99a,514.
[75] PL 44,296.

en clave simbólica es racionalizado para solventar las objeciones morales y racionales de modo que debe acarrear impulsos peores. Si se quiere permanecer en la línea de pensamiento de Agustín, parecería más consecuente hacer que la caída de Adán estuviera determinada por la voluntad de Dios. Sería, pues, más lógico enseñar, como dice la formulación teológica, una predestinación «supralapsaria». Pero ¿es posible asumir religiosamente una consecuencia tan terrible? Como hemos visto, Agustín ni pudo ni quiso tal conclusión.

Es incuestionable que la predestinación, vista en su conjunto, juega en Agustín un papel esencialmente distinto que en los textos bíblicos en los que él se apoya. Como ya se ha dicho, también en él sirve para la glorificación de Dios, pero se ha perdido en buena medida el carácter de consuelo y de elevación que tiene en Pablo. En Agustín, la idea de la predestinación adquiere su cohesión sombría por la que se ha convertido en el «espanto del pensamiento cristiano de todos los tiempos» (Heinr. Barth). ¿A qué se debe? La respuesta conduce a una última debilidad de la teología agustiniana que culmina en la doctrina de la gracia. En el cristianismo primitivo, la salvación del hombre depende, igualmente, de la elección de Dios, a la que debe corresponder y corresponde, una condena y un endurecimiento de los que no creen. Pero allí esa elección nunca se realiza en una inconcreción abstracta, sino por Jesucristo como Palabra de Dios hecha carne. En el encuentro con Cristo se quita a la duda humana campo de juego; se abre aquí un determinado camino por el que puede y debe caminar la fe. «Por él restablece Dios en su amistad a todo creyente» (Rom 10,4). En ese sentido, el creyente tiene derecho a saberse elegido y, desde aquí, las especulaciones teóricas pierden su significado y derecho. Como es obvio, también Agustín quiere sostener la posición central del Salvador y la confiesa con énfasis: «Fuera

de este camino, que nunca ha faltado del todo al género humano, ... nadie se ha hecho libre, nadie es ni será liberado» (*Civ. Dei* X 32,2)[76]. Pero, en Agustín, este Cristo y su gracia no se vinculan de modo exclusivo a la palabra predicada. Cristo adquiere como Palabra eterna de Dios un sentido mucho más general, casi atemporal y su actuación se torna evidente. Por eso, la teología de la gracia continúa sujeta a su propia lógica teológico-filosófica; ella se convierte en un principio autónomo del pensamiento que ya no es posible aplicar de modo inequívoco en lo especial e individual. La cuestión de la certeza de la salvación personal permanece expresamente abierta en la teología de Agustín.

Desde ahí, parece teóricamente posible servirse de la idea de la predestinación también contra la concreta comunidad de salvación y mediación de la salvación, es decir, contra la Iglesia. En efecto, la gracia de Dios sigue sus propias leyes inescrutables; tampoco la Iglesia se compone exclusivamente de elegidos y, en esas circunstancias, ¿quién puede saber si pertenece realmente a ese grupo? Agustín observa con preocupación el efecto de su propia doctrina de la gracia. Ella amenaza con llevar a una falsa seguridad y justo eso es lo que ella no debe hacer. Y se subrayan con tanto énfasis esas ideas a fin de rebajar la arrogancia espiritual. Agustín nunca las vuelve contra el concepto de la Iglesia como tal ni contra la certeza de la salvación eclesiástica misma. Quiere que se tomen en serio y se reciban con gozo confiado sus medios de gracia y su comunión. Una «consecuencia» espiritualista o escéptica en sentido contrario en modo alguno sería agustiniana. La agustiniana doctrina de la gracia va exclusivamente contra la arrogancia del hombre cautivo de sí mismo y que

[76] CCL 47,312; BAC 171,679.

se engaña a sí mismo. A los ojos de Agustín, la condición de piadoso que el pecador se procura a sí mismo y no la recibe de Dios es pagana y demoníaca por mucho que se las dé de cristiana. Pues se afrenta a Cristo y al Espíritu Santo precisamente allí donde más los necesita: en el propio interior, en la superación del apego al propio yo y de la ceguera de nuestro yo impío. El hombre redimido, verdaderamente humano, encuentra su centro de gravedad y su «libertad» ya no en sí mismo, sino como fuera de sí. La fuente de su vida está en Dios. La confianza en Dios —que despierta la fe, la esperanza y el amor— suplanta a la confianza y seguridad en uno mismo. Con ello se ataca a la raíz de la «imagen del hombre» sostenida en la Antigüedad y también la religión cambia su sentido y concepto. Deja de ser la realización del hombre que se pone en contacto con poderes superiores sólo para asegurar o consumar su propio ser, y Dios, el Señor de toda la realidad, se adueña por completo también del hombre en un sentido nuevo. Dios está de verdad ahí para el hombre cuando invade también su punto más íntimo, es decir, su voluntad y cuando ha pasado a ser su todo para el hombre, en el amor humilde.

Cuantos más años cumple Agustín, con mayor calor y espontaneidad vive para su Iglesia y su comunidad. Éste es el lugar donde se manifiesta el amor de Cristo y la ayuda mutua, donde el Espíritu Santo obra y donde se predica y se vive la verdad de Dios para todo el mundo. Aquí se siente él en los antepatios de Dios. Agustín está interesado en que la santidad y la virtud milagrosa del cristianismo no se queden en puras ideas, sino que se manifiesten de forma visible, atractiva y convincente. Se alegra de que ahora, cuando los martirios pertenecen al pasado, el monacato suscite nuevos santos. Y promueve con celo el ascendente culto a los santos y a las reliquias. Precisamente su doctrina de la gracia ofrecía para ello la necesaria justificación teológica: si es Dios el que obra en sus fieles to-

das las gracias y portentos, de igual modo toda la veneración que se tributa a éstos vuelve en último término a Dios y no es un desdoro para él, sino que multiplica su gloria. Aún más significativo es el interés de Agustín por milagros reales que se producen, sobre todo, en las tumbas de mártires. Se pone ahí de manifiesto que las pruebas del Espíritu y de la fuerza que caracterizaron al cristianismo primitivo no se han desvanecido en la Iglesia actual y que el Espíritu Santo sigue actuando en ella. Nada se percibe ya de aquel frío recelo con el que el joven filósofo cristiano miraba otrora estos fenómenos. Entonces había opinado Agustín que «después de que la Iglesia católica se hubiera difundido y consolidado en todo el universo» los milagros pasarían a ser superfluos; Dios los habría suprimido «para que el espíritu no anhele siempre cosas visibles, y para que el género humano, encendido en otro tiempo por este evento novedoso, no se embotara ni se enfriara habituándose a él» (*Vera rel.* 25,47)[77]. Ahora, él puede contar una serie de milagros que habrían tenido lugar durante su vida en su ciudad, sobre todo en la capilla que alberga las reliquias de san Esteban. Procura que se haga su registro auténtico y que se lea en el culto divino y no le cabe en la cabeza que la comunidad tome con indiferencia cosas tan inauditas y que las olvide con tanta rapidez. Agustín es de una candidez y de una credulidad sorprendentes, casi emocionantes. El gran pensador especulativo apenas si apunta esbozos de crítica en todas las cuestiones históricas. Apenas si creó dificultad alguna a este respecto a la Edad Media, tan dispuesta a creer en milagros.

Cuando se lee la biografía que Posidio dedicó a Agustín, su venerado maestro y arquetipo, el de Hipona aparece como el modelo de un obispo y pastor que se desvela

[77] CCL 32,217.

por las almas, como hombre que abre en África nuevos horizontes al monacato y como defensor concienzudo de la verdad católica, que tuvo que pelear contra los herejes de izquierdas y de derechas. Pero en todo el libro no se habla ni de una cuestión teológica propiamente dicha. Es ilustrativo que, desde la proximidad inmediata, se pudiera ver y pintar así a Agustín. Pero esta imagen ofrece demasiado poco; no sólo en nuestro sentido, sino también en el de Agustín mismo. Agustín sabía quién era él. No se contentaba con ser un simple conservador devoto de la tradición ortodoxa, sino que se supo maestro pionero de su Iglesia. Fue ésta la principal responsabilidad con la que debió pechar. El monumento más maravilloso de esos sentimientos son las *Retractationes*, es decir, las *Revisiones* de sus escritos anteriores que, si bien eran un proyecto viejo, comenzó a dictarlas tres años antes de su muerte y llevó a cabo respecto de los «libros» en sentido estricto, mientras que en lo tocante a sus cartas y sermones no fueron culminadas. Agustín es plenamente consciente de que sus escritos se leen y aprecian en todo el mundo. Como en tantas cosas, también aquí hay muchas cosas que, aun no siendo equivocadas, sin embargo pueden ser corregidas y mejoradas. Tampoco ahora, ya anciano, se siente infalible Agustín. Pero sabe que «ha avanzado escribiendo y ha escrito avanzando» (*Ep.* 143,2)[78]. Y está empeñado en constatar públicamente que «no ha sido consecuente consigo mismo en todas las piezas» (*Don. pers.* 21,55)[79]; y, puesto que una vez publicados los libros, ya no puede retirarlos, no tiene otra solución que la de publicar en un nuevo libro sus «puntualizaciones». Luego, lo escrito «se puede leer con provecho. Ahí, deben perdonárseme algunas cosas, y

---

[78] PL 33,585; BAC 99a,19.

[79] PL 45,1028; BAC 50,647.

si la gente no quiere ser indulgente, que no se queden sólo con lo que hay de equivocado» (*Retr.* prol. 3)[80].

Naturalmente, estos autoenjuiciamientos y sus infrecuentes autodefensas son una fuente interesante para ver los «progresos» de Agustín en sus principios y convicciones. Algunas correcciones se refieren sólo a pequeños errores externos, sobre todo en las citas, que se pueden rectificar sin más. Alcance más profundo tiene la revocación en una serie de expresiones, sobre todo en los escritos de juventud, en los que Agustín dio excesiva rienda suelta a su retórica y utilizó la verborrea y muletillas paganas que hubiera sido preferible evitar. El juicio sobre la mitología, literatura y cultura paganas se ha endurecido. Agustín aboga por un purismo religioso que otrora le era ajeno. Particularmente ilustrativa es la autocrítica en cuestiones propiamente dogmáticas. Afecta sobre todo a la doctrina de la creación y a la escatología. El desprecio neoplatónico del cuerpo, de lo terreno y de lo visible contradice, como Agustín percibe ahora con claridad, al pensamiento histórico y concreto de la Biblia. La captación de las expresiones de ésta debe ser más estricta y más literal. En los libros, escritos con estilo sobrio y conciso, apenas hay rastro de vanidad literaria ni de afán de hacerse importante. No interesa a Agustín la fama futura, sino la verdad eclesiástica, es decir, lo atinado de la doctrina que él sostiene y su protección frente a posibles errores e interpretaciones equívocas. Eso es lo que importa de verdad. Quien no vea ese afán dogmático objetivador del anciano Agustín no ha comprendido el sentido de su evolución.

El otrora profesor académico se ha convertido en el doctor de la Iglesia. Le preocupa el orden de la posesión intelectual, el conocimiento recto y el recto uso del saber,

---

[80] CCL 57,6.

que no hace «sabio» de forma automática; le interesa distinguir entre lo esencial y lo no esencial. Quien escucha a Cristo, único maestro verdadero, y no pone nada «de su cosecha», ése evita palabrerías inútiles, de las que previene la Biblia. Por eso, no hay que tachar de verborrea la exposición de lo necesario, aunque a veces sea extensa y muy detallada.

Ya en Casiciaco había concebido Agustín la idea de una obra enciclopédica que, al estilo de Varrón, pero, desde aquí en adelante, en el espíritu del cristianismo, tratara las tradicionales siete ramas de la «ciencia», las «artes liberales» de la Edad Media. Pero entonces no pasó de la exposición de la gramática y del ritmo. La aceptación del ministerio clerical hizo imposible que continuara su plan. Pero más tarde retomará el trabajo en un sentido más acorde con los principios. Cuando comienza las *Retractationes* está ya concluida su nueva doctrina cristiana de la cultura. Son los cuatro libros sobre la «ciencia cristiana», *De doctrina christiana*.

La Iglesia no había poseído hasta entonces una obra de esas características. Su importancia fundamental va mucho más allá de lo que se ofrece ahí en concreto o en parte sólo se esboza, si bien eso es también esencial. El problema de la formación y de la escuela profanas había preocupado ininterrumpidamente a la Iglesia desde finales del siglo II. Eso era inevitable en cuanto que los cristianos no podían renunciar a los estudios superiores, pero, por otra parte, la escuela y toda la tradición académica de su entorno, pagano precisamente en su contenido «clásico», era inseparable de la mitología y filosofía paganas. La cristianización externa del Imperio no supuso al principio cambio alguno de esas circunstancias. Se ve eso en los conflictos en los que se ve envuelto todavía Jerónimo y en sus juguetones intentos de presentar a Jerusalén como la Atenas cristiana, al rey David como al Píndaro u Horacio cristia-

no. Ahora, en los días de Agustín, la situación cambia. Más que sus antecesores, Agustín se había movido en la formación y cultura clásicas como pez en el agua, pero él no necesita «desplazarla» violentamente porque la ha superado internamente, en sí mismo. Por eso osa él el esbozo de una nueva formación académica orientada de modo unitario por su finalidad, que toma del saber anterior lo que considera útil y deja de lado tranquilamente lo que ella ya no puede utilizar. Así como es lícito que haya aún una filosofía y sabiduría que ha superado y suplantado a toda filosofía pagana, la filosofía de Cristo, así, en adelante, hay sólo un verdadero saber y una «ciencia cristiana» que sirve a la sabiduría cristiana. Esta ciencia es la ciencia de la Biblia, el arte de comprender bien, sobre todo, lo que dice la Biblia y de proclamar de modo atinado su verdad. La obra de Agustín aparece, ante todo, como una especie de manual «para aquellas personas que se ocupan en la Sagrada Escritura», en primer lugar, pues, para los jóvenes clérigos y predicadores de la Iglesia católica. Les muestra qué conocimiento deben poseer para estar a la altura de su cometido clerical. En consonancia con la tradición, muestra los tradicionales conocimientos de gramática, retórica, etc. E incluso el conocimiento de la música sigue siendo necesario si ahora, en vez de los autores clásicos, se quiere comprender y proclamar exclusivamente la Escritura. A continuación, Agustín desarrolla los principios de la interpretación (hermenéutica) y de la predicación (homilética). Pero el saber que él promueve de ese modo no es, sin embargo, un puro saber especializado para los teólogos y hombres de Iglesia. Para él, es el saber «cristiano» por antonomasia que interesa a toda persona y junto a él ya no hay, al fin de cuentas, nada esencial. Porque la Biblia es el libro de la verdad. Ella es la ley y basta para todos.

Lo nuevo en esta posición es el rigor metódico con el que se hace del conocimiento de la verdad bíblica el pun-

to de orientación y el fundamento del saber y de la vida espiritual. Ahí, Agustín se comporta como un primer pensador «medieval», cosa que del resto él no fue. Por el contrario, su absoluta opción por la Biblia y por su significado determinante para toda la vida de fe en modo alguno es original. Agustín concuerda en eso con toda la Iglesia antigua. La Biblia es el libro de Dios inspirado y dictado por su Espíritu y merece una confianza ilimitada. Mientras que los obispos pueden equivocarse, en modo alguno es lícito «dudar o discutir si una cosa es verdadera o falsa una vez que se haya decidido que está escrita» (*Bapt.* II 3,4)[81]. Este juicio vale básicamente también respecto de los datos secundarios que contiene la Biblia; no se circunscribe a las cosas «importantes para la salvación». Curiosamente y como sucede a muchos que creen en la Biblia, Agustín no tiene inconveniente en moverse más libremente en la práctica, cuando lo considera necesario. Entonces, él no tiene inconveniente en contar con errores de traducción o del copista; a veces, incluso con falsificaciones posteriores. Y subraya que, como es natural, Dios o sus profetas y apóstoles tuvieron que adaptarse a la comprensión de sus oyentes; en casos de pasajes «oscuros», él se apoya en otros más claros o en el conjunto de la Escritura, cuya finalidad es siempre la de servir al verdadero amor a Dios y al prójimo, como enseña la Iglesia. Naturalmente, también la alegoría juega su papel, la posibilidad de desviarse a un sentido más elevado o plural de la Escritura y lograr así en todo caso un resultado tolerable. Agustín presta atención también a detalles lingüísticos, arqueológicos y cronológicos: para ello, el exegeta necesita echar mano de las diversas «ciencias». Pero, en conjunto, él no es un filólogo como Jerónimo. Incluso desaprobó los es-

---

[81] PL 43,128.

fuerzos de éste para dar con el texto original hebreo. Agustín pregunta por lo que es esencial y decisivo en el campo de la teología. De ese modo dio siempre con lo objetivamente correcto. «Escuchemos el evangelio como si el Señor estuviera presente. Todas las maravillas que salen de su boca fueron escritas y conservadas para nosotros. Se leen en alto para nuestro bien; también se leen para nuestra descendencia, hasta el final del mundo. El Señor está en el cielo, pero también aquí está la verdad del Señor» (*Joh. tr.* XXX 1)[82]. Se amplía así desde dentro el horizonte de la Escritura. Para el que puede oír la verdad y deja de lado la «curiosidad» ociosa, la Escritura es verdaderamente el libro de los libros que todo lo contiene y que tiene respuesta a todas las preguntas que realmente nos atañen.

En consonancia con esos supuestos, se concentra el concepto de la formación y se reduce de modo consecuente el ámbito del saber razonable. Sucede eso con plena conciencia de lo que esta inversión significa. Cabe decir que, con ello, Agustín sale al encuentro de las necesidades de su época. La Antigüedad tardía es la época de los manuales normativos y del acerbo cultural estandarizado. La época ya no aguanta intelectualmente la excesiva pluralidad de una cultura que ha quedado anticuada. Por fin, ahora toda sabiduría y todo saber va a estar a disposición de la época en un libro. Y desde ese libro se comprende de nuevo para qué resulta indispensable un cierto grado de conocimientos y de instrucción científica tradicional. El cristianismo había corroborado la impresión de la esterilidad y del sinsentido «escolástico» de la formación teórico-gramatical impartida hasta entonces. Ahora se justifica y delimita el alejamiento ascético de Agustín. «Una sola cosa es necesaria» y se necesita muy poco para hacer ver-

[82] CCL 36,289; BAC 139,721.

dadera justicia a esa única cosa. Las ciencias no están ahí por sí mismas. Tienen razón de ser sólo como ciencias auxiliares para la Biblia. Un «saber por saber» que desconoce y pierde de vista el fin último del hombre no puede servir a la verdad, sino sólo a la ambición y vanidad de los eruditos. El mucho «saber hincha, pero el amor edifica» (1 Cor 8,1). No es casual que la postura de Agustín recuerde el estado de ánimo del viejo Platón. Pero su concepto del amor supera al de éste y quita a su enseñanza su nota de malhumor. Y basta con recordar la nueva predicación de la Iglesia, pegada a la vida y sin contrapartida en el ámbito de la cultura profana, para comprender que el ideal agustiniano de formación eclesiástica en modo alguno resultó estéril, sino que vive y configura la vida. Sin embargo, es un ideal ascético con todos los peligros que conlleva en todos los tiempos, también espiritualmente, una planificación tan delimitada. Agustín no percibió esos peligros. Él había podido transitar con toda libertad, en su juventud, por todo el ámbito intelectual, para encontrar finalmente en Cristo y en sus palabras «todas las profundidades de la sabiduría y del conocimiento». Ahora, él quiere retener sólo lo necesario y evitar todos los rodeos del juego intelectual. Todos los rodeos son caminos equivocados. El resultado de una vida extraordinariamente rica es tomado sin más como base y directriz fija para todo. Agustín no pregunta si algo así es posible. Para él es obvio que la línea recta es el «camino más corto» entre dos puntos. Él dio a sus aseveraciones sólo una fundamentación teológica, pero ésta muestra de nuevo la totalidad de Agustín.

El amor del hombre no debe permanecer apegado a tal o cual, sino que tiene su meta en las cosas eternas e inmutables, es decir, en último término en Dios y sólo en segundo lugar en aquello que se puede amar por Dios. Al dar Dios la orden de amarlo «con todo el corazón, con

toda el alma y con toda la inteligencia» (Mt 22,37) se ha apropiado de toda nuestra vida y «no nos ha dejado espacio alguno para querer disfrutar de otra cosa. Más bien, todo concebible objeto del amor que se ofrece a nuestro corazón debería ser arrastrado hacia allí donde corre presurosa toda la tempestad del amor». Esto vale también para el amor al prójimo y para la afirmación del propio yo. El amor de Dios «no tolera que el arroyo más pequeño fluya y se separe de él, de modo que disminuya su caudal» (*Doctr.* I 22,21)[83]. Dios sigue siendo el único objeto de la suprema entrega humana. Todo amor a la criatura que podamos «usar» según su voluntad está bajo reserva. Es la reserva cristiana de la obediencia incondicional y del gozoso sometimiento al único Creador y Señor por el que hemos sido sustraídos de la dominación de este «mundo» y liberados como sus redimidos. Pero, como siempre en Agustín, se conecta con ello la reserva del hombre intelectual, el orgullo platónico que no reconoce verdaderamente como objeto de su preocupación y amor la realidad baja de este mundo. El espíritu del hombre procede de Dios y Dios y su eterna verdad son, por tanto, la única meta verdaderamente digna de su afán, de su esfuerzo, de su investigación y de su amor. El amor de Agustín a Dios tiene siempre algo del arrebatado apremio del amante anhelante que considera como traición a su amor todo pensamiento que deriva del objeto amado y que no es cogido y retenido inmediatamente por sí mismo. Ese amor no tiene nada del candoroso refugio de los niños que pueden jugar bajo la mirada de sus madres y que, por ello, pueden estar tan ensimismados en el juego como en sus madres. El rasgo de huida del mundo, propio de esta espiritualidad, en Agustín está marcado con más fuerza aún que en la Edad

83 CCL 32,18.

Media determinada por él, porque, como queda dicho, ni tolera ni conoce separación alguna entre teología y filosofía, entre la sabiduría de Dios y la del mundo. Con ello, las cosas y «ciencias» terrenas pierden también su relativa autonomía y su propio significado espiritual: todo es un paso a la vida en Dios, pero Dios es el verdadero e inmediato sentido de la vida que no podemos obviar y desplazar al borde del camino.

Se comete un error si se quiere interpretar la teología de Agustín como una *complexio oppositorum*, como unión de elementos que se repelen entre sí. Cierto que Agustín, como cristiano, fue platónico porque se había hecho cristiano siendo platónico. Pero en su pensamiento y en su vida le preocupa siempre y sólo lo uno y total de su fe que quizás formuló con la mayor nitidez en la doctrina de la gracia, pero que nunca perdió de vista y jamás negó. No es posible asumir toda esta poliédrica teología del incondicional amor a Dios y aplicarla a nuevos entornos intelectuales e históricos sin que ella sufra ahí cambios y sin que aparezcan en esa mutación dificultades y tensiones conceptuales. Pero ella comparte eso con todas las estructuras intelectuales vivas que no viven para sí mismas y son verdaderas, sino que quieren captar la móvil realidad y, por tanto, nunca están cerradas. En su lugar histórico, Agustín es inagotable como personalidad y plenamente inequívoco con lo que él quiere decir y dice.

El final de la vida de Agustín está envuelto en las sombras de la amenazante embestida de los vándalos, cuyo espanto el anciano obispo sintió de forma profunda y dolorosa, a juzgar por las palabras de su biógrafo y vivió como la mayoría de sus conciudadanos. Porque «donde hay mucha sabiduría, allí hay mucho pesar y el que aprende mucho, debe padecer mucho» (*Pred.* 1,18)[84]. Con todo,

[84] PL 44,961.

queda en el terreno de lo desconocido la cuestión de si él se percató del incipiente ocaso del Imperio occidental. Hasta el último momento trató él de exhortar y animar a los funcionarios del Estado y a los militares a cumplir enérgicamente con sus obligaciones. Prohibió a los clérigos que abandonaran sus comunidades. Sólo cuando absolutamente todos hubieran emprendido la huída podían ellos hacer otro tanto. Él personalmente se ocupó de los refugiados que se apiñaban en la sitiada Hipona; ordenó que se fundieran los utensilios dorados de su iglesia para hacer frente a las necesidades y siguió predicando la palabra de Dios «de forma ininterrumpida y con buen ánimo». En el tercer mes del asedio, nuestro anciano de setenta y cinco años contrajo la enfermedad mortal. Agustín pidió que pegaran en la pared, ante su lecho, los salmos penitenciales de David. Él se sentía como penitente, lloraba y rezaba. Diez días antes de su muerte pidió a sus amigos que no lo visitaran más. Sólo tenían permiso para entrar en la habitación cuando debía recibir al médico, tomar las medicinas o recibir algo para comer. Agustín quiso estar solo y lo estuvo hasta la hora de su muerte, cuando todos se apresuraron a entrar para unir sus oraciones a la suya. Él estaba plenamente consciente, «intacto» en todo el cuerpo, con visión clara y oído fino. No hizo testamento porque él, «el Pobre de Dios», como dice Posidio, no tenía propiedad alguna que pudiera testar. Pero había «ordenado siempre que se conservaran cuidadosamente para la posteridad la biblioteca de la iglesia y todos los volúmenes» (Posidio 31)[85]. Se trataba, en su mayor parte, de sus propias obras. De hecho, se consiguió salvar los libros más tarde, cuando se produjo la toma e incendio de la ciudad. Quien lee los escritos, señala Posidio, se percata de

---

[85] Posidio, *Vita*, 31; PL 32,64; BAC 10,363.

que Aurelio Agustín «vivió por completo para la fe, la esperanza y el amor de la Iglesia católica» y sacará de la lectura el correspondiente provecho. «Pero por mi parte», añade él, «tuvieron aún más de él aquéllos que pudieron escuchar y ver al predicador en la iglesia y, sobre todo, los que experimentaron cómo se comportaba él con los hombres» (Posidio 31)[86]. El encanto de lo personal en la naturaleza de Agustín no es una invención o descubrimiento modernos. Y, al parecer, lo conservó hasta sus últimos días.

BIBLIOGRAFÍA

Los maurinos (Paris 1679ss) hicieron una edición completa de las obras de Agustín. También Migne (Paris 1841s); en Francia se publicó (Paris 1949ss) una nueva edición bilingüe en latín y en francés. En *Corpus Christianorum* se han dedicado a Agustín los vol. XXVII-LVII (Turnhout 1954-1985). Son innumerables las ediciones y traducciones de obras concretas. La Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid) ha publicado y traducido al español la inmensa mayoría de los escritos de Agustín.

La afirmación de Posidio de que difícilmente un erudito estaría en condiciones de leer todas las obras de Agustín vale tanto más para la bibliografía sobre Agustín, rica en todas las direcciones. Las revistas «Augustiniana» y «Revue des Études Augustiniennes» informan de continuo sobre la bibliografía acerca de Agustín. Haremos aquí referencia a las conferencias y actas del congreso sobre Agustín celebrado en París en 1954 (*Augustinus Magister* I-III, Paris, s/f), y al «Informe sobre la literatura agustinia-

[86] Posidio, *Vita*, 31; PL 32,64; BAC 10,364.

queda en el terreno de lo desconocido la cuestión de si él se percató del incipiente ocaso del Imperio occidental. Hasta el último momento trató él de exhortar y animar a los funcionarios del Estado y a los militares a cumplir enérgicamente con sus obligaciones. Prohibió a los clérigos que abandonaran sus comunidades. Sólo cuando absolutamente todos hubieran emprendido la huída podían ellos hacer otro tanto. Él personalmente se ocupó de los refugiados que se apiñaban en la sitiada Hipona; ordenó que se fundieran los utensilios dorados de su iglesia para hacer frente a las necesidades y siguió predicando la palabra de Dios «de forma ininterrumpida y con buen ánimo». En el tercer mes del asedio, nuestro anciano de setenta y cinco años contrajo la enfermedad mortal. Agustín pidió que pegaran en la pared, ante su lecho, los salmos penitenciales de David. Él se sentía como penitente, lloraba y rezaba. Diez días antes de su muerte pidió a sus amigos que no lo visitaran más. Sólo tenían permiso para entrar en la habitación cuando debía recibir al médico, tomar las medicinas o recibir algo para comer. Agustín quiso estar solo y lo estuvo hasta la hora de su muerte, cuando todos se apresuraron a entrar para unir sus oraciones a la suya. Él estaba plenamente consciente, «intacto» en todo el cuerpo, con visión clara y oído fino. No hizo testamento porque él, «el Pobre de Dios», como dice Posidio, no tenía propiedad alguna que pudiera testar. Pero había «ordenado siempre que se conservaran cuidadosamente para la posteridad la biblioteca de la iglesia y todos los volúmenes» (Posidio 31)[85]. Se trataba, en su mayor parte, de sus propias obras. De hecho, se consiguió salvar los libros más tarde, cuando se produjo la toma e incendio de la ciudad. Quien lee los escritos, señala Posidio, se percata de

[85] Posidio, *Vita*, 31; PL 32,64; BAC 10,363.

que Aurelio Agustín «vivió por completo para la fe, la esperanza y el amor de la Iglesia católica» y sacará de la lectura el correspondiente provecho. «Pero por mi parte», añade él, «tuvieron aún más de él aquéllos que pudieron escuchar y ver al predicador en la iglesia y, sobre todo, los que experimentaron cómo se comportaba él con los hombres» (Posidio 31)[86]. El encanto de lo personal en la naturaleza de Agustín no es una invención o descubrimiento modernos. Y, al parecer, lo conservó hasta sus últimos días.

Bibliografía

Los maurinos (Paris 1679ss) hicieron una edición completa de las obras de Agustín. También Migne (Paris 1841s); en Francia se publicó (Paris 1949ss) una nueva edición bilingüe en latín y en francés. En *Corpus Christianorum* se han dedicado a Agustín los vol. XXVII-LVII (Turnhout 1954-1985). Son innumerables las ediciones y traducciones de obras concretas. La Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid) ha publicado y traducido al español la inmensa mayoría de los escritos de Agustín.

La afirmación de Posidio de que difícilmente un erudito estaría en condiciones de leer todas las obras de Agustín vale tanto más para la bibliografía sobre Agustín, rica en todas las direcciones. Las revistas «Augustiniana» y «Revue des Études Augustiniennes» informan de continuo sobre la bibliografía acerca de Agustín. Haremos aquí referencia a las conferencias y actas del congreso sobre Agustín celebrado en París en 1954 (*Augustinus Magister* I-III, Paris, s/f), y al «Informe sobre la literatura agustinia-

[86] Posidio, *Vita*, 31; PL 32,64; BAC 10,364.

na desde el jubileo de 1954», a cargo de Rud. Lorenz en TRu 25 (1959), 1-75. A mí mismo no me ha sido posible indicar siempre dónde he seguido a otros autores (y en parte, también sus traducciones). A continuación menciono —de forma más o menos casual— algunas obras particularmente importantes y fáciles de conseguir y dejo de lado los estudios sistemático-teológicos.

No se ha escrito una biografía amplia de Agustín desde Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* XIII (1701). Especialmente abundante es la literatura sobre la historia de la conversión. Señalo: J. Nörregaard, *Augustins Bekehrung* (1923); R. Guardini, *Die Bekehrung des hl. Aurelius Augustinus* (^{2}1950); P. Courcelle, *Recherches sur les confessions de Saint Augustin* (Paris 1950); J. O'Meara, *The Young Augustine* (London 1954). Ofrece una magnífica presentación del obispo Agustín F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (^{2}1952); también es recomendable —a pesar de su modernización en varios aspectos— la lectura de la presentación global de la personalidad de Agustín que ofrece A. v. Harnack en su manual *Dogmengeschichte* II 2 (Tübingen ^{5}1931), 59-236. En su encantador esbozo *Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (1958), H. J. Marrou toca también la historia del agustinianismo (pero sin tener suficientemente en cuenta la Reforma y el protestantismo). Para el monacato de Agustín, cf. Adol. Zumkeller, *Das Mönchtum des Heiligen Augustinus* (1950); para la doctrina sobre la Trinidad: E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (1932); para *Civitas Dei*: Wilh. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* (^{2}1951); Frz. Gg. Maier, *Augustin und das antike Rom* (1955); para la doctrina de la gracia: Heinr. Barth, *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins* (1935); para Agustín y su tiempo, la gran obra de H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (^{2}1958), con

su *Retractatio*, anexionada en 1949; Rud. Lorenz, «Die Wissenschaftslehre Augustins», ZKG 67 (1955/56) 29-60; 213-251.

Añadiremos dos obras recientes, en español, que dedican respectivamente un amplísimo capítulo a san Agustín: Instituto Patrístico Augustinianum, *Patrología* III, BAC 422, (Madrid [3]1993), pp. 409-553, con indicación de ediciones y traducciones de sus obras y con abundante bibliografía; H. R. Drobner, *Manual de Patrología*, Herder, (Barcelona 1999), pp. 417-465.

Abreviaturas de las obras de San Agustín

Bapt.	*De baptismo contra Donatistas libri VII.*
Cat. rud.	*De catechizandis rudibus liber unus.*
C. Crescon.	*Contra Cresconum grammaticum Donatistas liber IV.*
Corr. et gratia	*De corruptione et gratia liber unus.*
Doctr.	*De doctrina Christiana.*
Don. Pers.	*De Dono persecutorum liber.*
Ench.	*Enchiridion de Juan, spe et charitate liber unus.*
Enarr. Ps.	*Enarrationes in Psalmos.*
Grat. et lib. arb.	*De gratia et libero arbitrio liber unus.*
In Jon.	*In Joanis Evangelium tractatus CXXIV.*
In Psalm.	*Psalmus contra partem Donati.*
Lib. Arb.	*De libero arbitrio.*
Litt. Petil.	*Contra litteras Petiliani liber III.*
Nat. et grat.	*De naturae et gratia liber unus.*
Op. imperf.	*De Genesi ad litteram imperfectis liber.*
Perf. Iust.	*De perfectiones iustitiae hominis liber.*
Pred.	*De praedestinationes sanctorum liber.*
Serm.	*Sermones.*
Vera rel.	*De vera religione.*

VII

BOECIO

Los cien años posteriores a la muerte de Agustín fueron ricos en escritores sobre cuestiones de teología, pero pobres en personalidades descollantes. Los impulsos intelectuales que Agustín había aportado al mundo en el que vivió conservan su vitalidad, pero resulta insostenible el nivel intelectual al que él había elevado todas las cuestiones teológicas. Las condiciones políticas y económicas externas no son favorables para superar el epigonismo y fomentan el ocaso. La migración de los pueblos germánicos avanza imparable. En Occidente baña casi todas las provincias del viejo Imperio y los ingentes esfuerzos que hay que realizar para conservar y recuperar territorios agotan las extenuadas fuerzas de la población. Con todo, no se consigue una restauración y pacificación duradera.

En la Iglesia se difunde durante este tiempo el monacato. Sobre todo en las Galias, sus ideas resultan fructíferas también en el campo de la teología. El radicalismo del ideal oriental se amalgama aquí con las tendencias racionalistas y organizativas del cristianismo occidental. También el pensamiento ascético pierde el sentido invasor de toda la vida que había adquirido en Agustín. La religiosidad entra en tensión con su doctrina de la gracia al tiempo que se compagina con las exigencias y expectativas de una mediación salvífica estrictamente eclesial. Las «disputas semipelagianas» son la expresión de estas tensiones no superadas como consecuencia de la teología agustiniana. Las dificultades de las que se trata no pueden resolverse siguiendo los senderos trazados por el planteamiento dado y nunca serán resueltas realmente.

La reestructuración del orden social, la barbarización y germanización de la antigua cultura mediterránea comienza entre tanto a alcanzar e influir también a la Iglesia. Pero aún no se ha percibido la nueva situación como tarea y nueva posibilidad para su actuación. Cierto que aquí y allí algunos hombres con dotes de dirigentes se acompasan ya hábilmente a las nuevas circunstancias, pero, en general, siguen sintiéndose aún como romanos, ciudadanos y defensores del Imperio, de su viejo orden imperial y de su cultura. Mientras el Imperio occidental llega a su ocaso (476) y nacen por doquier nuevos reinos germánicos, la gente sigue aferrada a la ficción de un *Orbis Romanus* que dura, a la ficción del mundo y de la soberanía romanos. Precisamente los hombres de la Iglesia siguen mirando a Oriente, donde reina el emperador ortodoxo que debe proteger a la Iglesia. Los pueblos germánicos vasallos y sus reyes no son cristianos católicos, sino que confiesan la fe «arriana». Y por eso no son verdaderos señores. También la literatura teológica del siglo V respira aún espíritu y carácter «antiguo».

El declive que se produce durante aquel lapso de tiempo no es general ni uniforme. Al menos Italia vive durante el reinado de Teodorico (493-526), rey ostrogodo, un largo período de paz y un auge que será muy beneficioso para la Iglesia y, en general, para la vida cultural. Cierto que el poder político y militar estaba exclusivamente en manos del rey y de sus secuaces germánicos, pero Teodorico permitió que coexistiera el orden tradicional de las circunstancias civiles. Incluso él se complació en aparecer como promotor de las tradiciones clásicas e hizo todo lo posible para reconciliar la vieja sociedad con su soberanía inteligente y benefactora. El emperador le había reconocido. Los cónsules del año fueron nombrados, como antaño, de común acuerdo entre ambas cortes. Y la ciudad de Roma con su senado, con sus antiguos ejercicios, oficios y juegos vivió una nueva época dorada.

En este mundo vivirá el hombre con el que vamos a cerrar la serie de los Padres de la Iglesia latinos: Boecio. Si exceptuamos a Agustín, no hubo otro maestro cristiano que ejerciera en la Edad Media latina tanta influencia como él. Se le ha llamado tanto el último romano como el primer escolástico. En efecto, Boecio fue ambas cosas, pues, como romano, se sintió llamado a enseñar la verdadera filosofía a todo el mundo de habla latina y lo hizo en el sentido «escolástico», según las reglas escolares de su tiempo. Sin embargo, a pesar de que él era cristiano y de que escribía sobre temas teológicos, difícilmente habría permitido que se le pusiera la etiqueta de «Padre de la Iglesia». Pues no sólo estaba externamente muy lejos de toda preocupación eclesiástica en sentido estricto, sino que Boecio tenía sus raíces humanas, intelectuales y religiosas en tradiciones más antiguas y era fiel a ellas en otra medida que el «filósofo» y cristiano africano conocido por el nombre de Agustín. A pesar de su tiempo y de sus formas, Boecio permaneció clásico en lo más profundo de su ser; fue el último filósofo griego y, precisamente por esa conciencia, un aristócrata y ciudadano romano.

Ni los sobresaltos políticos ni las migraciones habían podido interrumpir la continuidad de la vida de la ciudad de Roma. Desde que los emperadores habían cambiado la residencia nominal del imperio, incluso se había fortalecido el viejo carácter aristocrático de la ciudad y el bizantino espíritu de castas y de funcionarios apoyaba aún esa evolución. Un grupo reducido y exclusivo de familias terratenientes inmensamente ricas, privilegiadas y adornadas con apellidos ancestrales, controlaba aún el curso de los negocios y encarnaba con solemne orgullo en los nuevos tiempos la dignidad de una venerable tradición y representación. Esta sociedad nobiliaria romana no tenía ya verdadera importancia política, pero, para todos los habitantes del Imperio, los cónsules y senadores conservaban

un brillo y una dignidad histórica que parecía innegable e insustituible. Vistos en su conjunto, estos últimos romanos no se mostraron indignos de su posición y de su elevado nombre. No sólo asumen gustosos todas las cargas de su posición, sino que fomentan la cultura superior, especialmente el griego, tan descuidado en el resto de Occidente; se preocupan de que haya centros de enseñanza y bibliotecas. En buena parte se debe a ellos la trasmisión de los autores clásicos a los tiempos posteriores. Algunos de ellos ponen de manifiesto también un ferviente interés eclesiástico, pues en el curso del siglo V se convirtieron sin excepción al cristianismo las últimas familias que tanto se habían resistido. El catolicismo es ahora para ellas tan obvio como lo había sido en otro tiempo la afirmación de las tradiciones paganas. Pero, conservaron el orgullo de las viejas tradiciones y el sentimiento de compromiso a favor de ellas.

Boecio es el representante máximo de esta sociedad romana tardía y de su cultura, estricta, eximia y un tanto anquilosada. Nació en el año 480. La *gens Anicia*, a la que él pertenecía, había pasado al primer plano en las postrimerías de la República y conseguido inmensas riquezas e influencia en el curso del tiempo del Imperio. De ella habían salido muchos cónsules y dos emperadores y estaba emparentada con todas las familias dirigentes de la ciudad. Boecio no conoció la necesidad externa, la lucha por el prestigio o por una posición. Entre las desagradables desventajas que la vida puede verter sobre una persona, Boecio señala en primer lugar la proveniencia de una cuna humilde y en segundo lugar, la falta de la fortuna pertinente (*Consol.* II 4,13)[1]. A él mismo la fortuna le había sonreído con ambos dones. Su padre, Boecio el Viejo, había sido cónsul y desempeñó diversos cargos en la ciudad. En el caso de que él

---

[1] CCL 94,24.

se identificara con Boecio prefecto de Alejandría, deberíamos concluir que antes de este tiempo estuvo incluso al servicio directo del emperador de Oriente, pero esto no pasa de ser una hipótesis. Boecio el Joven, Anicio Manlio Severino Boecio *iunior*, era todavía un niño cuando falleció su padre. Fue acogido en casa de Quinto Aurelio Memio Símaco, bisnieto de aquel Símaco que en nombre del Senado había defendido la petición de estipendios para el culto pagano, petición rechazada por Ambrosio. Quinto Aurelio Memio Símaco era pariente de Boecio y se convertiría en su suegro. Símaco no fue sólo tutor del rico heredero, sino también su mentor y amigo que lo introdujo en el mundo de la alta cultura, de la literatura y de la filosofía. Boecio le dedicó diversos escritos y no se cansó de reconocer que debía a este hombre casi todo. Símaco debió de ser una personalidad importante. Él mismo escribió una historia de Roma (perdida) en siete libros, dominaba a fondo el griego y fue tenido por orador brillante tanto en Oriente como en Occidente. Fue prefecto de la ciudad, cónsul y jefe del senado. Y Teodorico lo distinguió personalmente aunque quizás fue debido a que abogó en el senado, tras la caída de Odoacro, por la expulsión de los senadores nombrados por éste. Pero Símaco sentía ciertas reservas respecto de los nuevos señores germánicos. Le bastaba con la reconocida posición que detentaba entre sus colegas y con la ocupación en la filosofía y en las ciencias. Boecio fue su alumno también a este respecto.

Cabe suponer que Boecio evolucionó con celeridad asombrosa. Se dice de él que fue un lector incansable, una especie de niño prodigio «al que su diligencia había convertido ya en su infancia en un adulto a pesar de su juventud» (*Ennod. Ep.* 7,13)[2]. No había para él paradas ni inhi-

[2] PL 63,120.

biciones. Como íntimo de su suegro, con el que coincidía en todas las cuestiones esenciales, disfrutó pronto del placer de investigar por su cuenta, que, como él mismo dice, por la comunión, «estaba sazonado con el dulce deleite del amor». Su matrimonio con Rusticiana, hija de Símaco, que le dio al menos dos hijos, fue también feliz. En el ocaso de su vida, cuando el derribado y condenado debe percibir la nulidad de todos los bienes terrenales, Boecio confesará no haber experimentado personalmente las famosas desventajas de la vida conyugal, los quebraderos de cabeza que la mujer y los hijos causan al marido (*Consol.* III 6,5)[3]. También su vida externa evoluciona según su deseo. La fama y la admiración le llovieron pronto desde todos los lados. Boecio era considerado como orador perfecto, tanto en griego como en latín. No sólo conocía el mundo de la literatura, sino que estaba plenamente familiarizado con las disciplinas científicas concretas —música, matemáticas y las artes técnicas— «que se manejan de ordinario sin un verdadero conocimiento». Como asegura Casiodoro, él las sondeó «en el pozo de la ciencia misma» (*Cassiod. Var.* I 45)[4]. Boecio mismo encomia la espléndida biblioteca de su palacio, adornada con mosaico y marfil (*Consol.* I 5,6) [5], en la que él se procuraba el sosiego para trabajar y filosofar (*Consol.* I 4,3)[6].

Pero no por eso hay que considerar a Boecio como un tipo raro retirado del mundo. También él abraza, como algo obvio, la habitual carrera de un aristócrata romano, al que han sido allanados todos los caminos. Antes de cumplir treinta años se vio adornado con los títulos más codiciados que «se negaban de ordinario a ancianos» (*Consol.*

---

[3] CCL 94,47.
[4] PL 69,539.
[5] CCL 94,13.
[6] CCL 94,7.

II 4,7)[7]. Es senador y patricio y, sin duda, detentó diversos cargos honoríficos elevados. Teodorico le encarga en cierta ocasión vigilar ciertos pagos en los que se habían dado sonoras quejas sobre el peso de las monedas. En otra ocasión, él interviene con éxito a favor de la desgravación fiscal para la provincia de Campania, que había padecido una cosecha desastrosa. En el año 507, el rey, con las expresiones más zalameras, le pide que proporcione un reloj de agua y de sol que sirva de regalo al rey de los borgoñones. O, como conocedor de la música, debe encontrar un cantor y citarista para Clodoveo, rey de los francos. (Los escritos fueron estilizados por Casiodoro, primo de Boecio, que fue entonces la mano derecha de Teodorico en todas las cuestiones relacionadas con la administración). En el año 510 Boecio es elevado, sin colega, al puesto de cónsul, el mayor honor que se podía conceder a un romano según la tradición. (Los gastos que había que hacer en esa posición para juegos, regalos y similares fueron calculados algo más tarde, en tiempos de Justiniano, en veinte medios quintales de oro). Pero todo esto son funciones que Boecio no desempeñó a fondo, sino que consideró siempre como cometidos más o menos secundarios. Hacía mucho tiempo que él había encontrado el verdadero cometido de su vida en el ámbito intelectual, es decir, «en el estudio absorbente y en la elaboración de todas las ramas de la filosofía» (*Hypoth. syllog.*., Migne LXIV 831 B)[8]. La perseverancia y concentración con las que él persigue esos objetivos, sin dejarse desviar, resultan admirables y definen su carácter científico, su talante firme y sereno.

Boecio es consciente de la importancia que revisten sus estudios. Los considera indispensables, pues es cons-

---

[7] CCL 94,23.
[8] PL 64,831.

ciente de la distancia que muestra aún la cultura latina si se la compara con la griega y él tiene la sensación de que amenaza con hacerse aún más profundo el abismo en el presente. El mundo latino sigue careciendo de un verdadero estudio científico de la filosofía, que aparece como la preferencia de los griegos. Su propia actividad de escritor debe procurar el remedio a esa situación. Como cónsul, insiste en que esa tarea de adoctrinar al pueblo casa con su alto cargo y afirma que desea ser fiel a esa tarea en la medida en que los negocios le dejen tiempo para ello. El romano hombre de estado tiene hoy una profesión distinta que antaño. Si los hombres de los tiempos pasados sometieron con poder militar a todos los estados a la ciudad única, ahora «no hay más remedio» que seguir formando la vida moral del municipio romano. Y para ello es adecuada, ante todo, la sabiduría y ciencia griegas. Desde siempre fue consonante con el talante romano tomar de otros pueblos lo noble y valioso que ellos poseen y procurar imitarlo (*In categ. Arist.* II praef.)[9]. No hay que tomar demasiado en serio las expresiones tradicionales sobre la *civitas Romana* dominadora del mundo. En realidad, Boecio sabía muy bien cuál era la situación de la grandeza romana en el mundo de entonces y era consciente de cuán insignificantes eran los sonoros cargos que la ciudad tenía que conceder (*Consol.* III 3,15)[10]. Pero Roma debe seguir siendo la cabeza al menos en lo intelectual. «Debemos procurar desarrollarnos [siempre] mejor y con mayor cuidado, [y esto acaece] no en el ámbito en que no podemos diferenciarnos del ganado, sino en el destello de virtudes celestiales mediante noble actuación y discurso para fama eterna» (*In Isag. Porphyr.* A II praef.)[11]. Esto es una cu-

---

[9] PL 64,201.
[10] CCL 94,42.
[11] PL 64,47.

riosa trasposición y sublimación de la antigua *virtus* romana y tiene un sonido un tanto doctrinario. Pero Boecio aprovecha la última posibilidad que la época «ha dejado» a los viejos guardianes de la grandeza romana. Y esa decisión no está exenta de grandeza moral y de auténtico sentido histórico. No es difícil ironizar. Poseemos aún un epigrama mordaz (*Carm.* II 132)[12] con el que Ennodio de Pavía, futuro obispo, uno de los aduladores y trepadores más rastreros de su siglo, trató de vengarse de Boecio. La antigua fama guerrera está olvidada hoy, se dice allí; el orgullo romano se ha esfumado. Boecio, prosigue Ennodio, cambió la espada por la rueca y vive sólo para la bebida y el disfrute. Pero la realidad que se esconde detrás de todo eso es que Boecio había desestimado, primero de forma cortés y luego fría, las repetidas súplicas del venal poeta que deseaba que le regalara una casa en Milán. Pero no nos detengamos aquí.

Cuando Boecio habla de la sabiduría de los griegos que los romanos deben aprender y asimilar piensa, dicho brevemente, en la versión neoplatónica, reciente, de la filosofía clásica, en la doctrina, desmembrada sistemáticamente, de una enseñanza de la verdad que abarca a Dios y el mundo. Pero él no desea comenzar sin más, en esas alturas. Primero hay que dar una introducción propedéutica. Ella consiste en las disciplinas de lo que él dio en llamar «*Quadrivium*», el cuádruple camino académico de las ciencias propedéuticas: aritmética, música, geometría y astronomía. Sólo así se llega «en las especialidades de la filosofía a la perfección suprema» (*Inst. arithm.* 1,1)[13]. De acuerdo con ese planteamiento, Boecio trata primero la aritmética. El libro está dedicado a Símaco y representa

---

[12] PL 63,358.
[13] CCL 94A,8.

esencialmente una abreviada elaboración latina de la *Introducción aritmética* que el matemático griego Nicómaco de Gerasa había escrito en el siglo II d. C. Viene a continuación un manual de la música que, en realidad, es un «*proteptikos*» exhortador a estos estudios y una introducción a las cuestiones de la acústica y de la armonía. La relación racional con los números, el efecto moral que se espera de tales conocimientos de un «*instrumentum philosophiae*» preparatorio, tiene poco en común con los problemas musicales en el sentido actual. También este libro se apoya ante todo en Nicómaco, pero discute también con otros autores y ve, sobre todo, en el gran Ptolomeo la autoridad decisiva. Se percibe la influencia del neoplatonismo alejandrino y de su tradición escolar. El manual de geometría y el de astronomía se han perdido, salvo unos pocos restos de la geometría.

El prolijo escrito dedicado a las matemáticas se diferencia notablemente del estilo sobrio y elegantemente atemperado del que Boecio hace gala en sus escritos posteriores y lo delata aún como principiante. Él obtiene su significación permanente no como maestro del *Quadrivium*, sino como traductor y comentarista de la filosofía griega, sobre todo de los escritos lógicos de Aristóteles. La «dialéctica» aparece ahí desligada de la tradicional conexión con la gramática y con la retórica y actúa como comienzo de la formación auténticamente filosófica. En un famoso prólogo de su comentario sobre la aristotélica doctrina del juicio, Boecio se expresó sobre el plan de conjunto de su trabajo, tal como él lo concebía entonces. Declaraba que no faltan hombres distinguidos que se hayan esforzado en dar a conocer al mundo latino las cosas que él trata de elaborar, pero que ellos no se han atenido a un orden correcto ni han expuesto de modo escalonado, como conviene, las disciplinas filosóficas. Eso es lo que hay que hacer ahora. Boecio quiere ofrecer en latín un *organon* de toda la filo-

sofía en el que las traducciones y los comentarios se apoyen mutuamente. Dice Boecio: «Quiero traducir al romano toda la obra de Aristóteles, en la medida en que yo pueda conseguirla» —por consiguiente, ya entonces no era sencillo hacerse con todas las obras de Aristóteles— «y exponer concienzudamente en lengua latina todas sus manifestaciones. Traduciré en orden correcto todo lo que Aristóteles escribió sobre el difícil arte de la lógica, sobre el primer campo de las experiencias morales y sobre la captación exacta de las cosas naturales. Además, quiero hacer comprensible todo esto mediante comentarios explicativos. Y desearía traducir todos los diálogos de Platón, comentarlos y presentarlos en forma latina. Una vez que haya conseguido esa meta, no me cansaré de demostrar que las concepciones aristotélicas y platónicas concuerdan plenamente y en modo alguno se contradicen, como quiere una opinión muy difundida. Pondré de manifiesto que concuerdan entre sí en la mayoría de los puntos, especialmente en los filosóficamente decisivos. Ésta es la tarea a la que deseo dedicarme en la medida en que me lo permitan la vida y la tranquilidad para trabajar. Sé que se trata de un cometido tan útil como trabajoso y que necesito la ayuda de aquellos (poderes) que desconocen la envidia y el desafecto» (*In Arist. de interpret.* B II praef.)[14].

Esta expresión conclusiva formalista, que constituye una excepción en Boecio, tiene aún carácter pagano. Pero no por eso hay que valorarla como oculta confesión anticristiana. Sin duda, es tarea enorme la de conseguir una «*summa*» escolástica de toda la filosofía, que sólo se puede concebir como una y que hay que lograr basándose en los textos clásicos de ambos próceres de la filosofía. El objetivo sistemático de lograr una plena armonización del

---

[14] PL 64,433.

pensamiento platónico y aristotélico no es original, concuerda con el programa sincretista de la tradición neoplatónica. Ahí, Platón determina más el marco y estructura de la visión del mundo, mientras que Aristóteles es tenido en cuenta más como maestro de la lógica en sentido estricto. (Pero esto es un ámbito por el que Boecio siente predilección y al que él asigna de continuo la mayor importancia científica). Con todo, es preciso proceder aquí con un plan unitario y lograr una presentación literaria. Ante las enormes dimensiones de tal plan cabe preguntar si es realizable para un solo individuo. En caso afirmativo, Boecio era la persona adecuada para ello. La clara visión panorámica y la entrega a la tarea diseñada son grandiosas. Boecio es incansable. Confiesa en el mencionado pasaje que nadie que haya conocido la dicha del trabajo puede abandonarla, «y el que deja que su ánimo decaiga, ése tal lo habría perdido ya». Con la misma firmeza inquebrantable que los grandes teólogos y dogmáticos de su época cree también el filósofo en la realidad objetiva y en el sentido eterno del conocimiento sistemático de la verdad. Y como aquéllos construyen sobre la revelación y la tradición de la Iglesia, también Boecio confía en la «invencible autoridad» de los viejos doctores y maestros —*veterorum virorum inexpugnabilis auctoritas*— (*Syllog. categ.* II praef.)[15].

No es posible comprobar hasta qué punto ejecutó Boecio su plan. Después de dejar a un lado diversos escritos que la Edad Media atribuyó a Boecio, pero que no nacieron de su pluma, se han conservado un comentario sobre la doctrina de las categorías y dos comentarios sobre la doctrina del juicio (*De interpretatione*) de Aristóteles: uno redactado de forma breve para los principiantes y otro,

[15] PL 64,794.

más amplio, en seis libros para lectores avanzados que desean captar los problemas en toda su complejidad. Se han perdido los comentarios a la *Analítica, Tópica y Física* de Aristóteles. En cambio, se ha conservado una doble versión, en dos y en cinco libros, de la, según Boecio, indispensable *Introducción* (Isagoge) de Porfirio a la doctrina del juicio. En el comentario más antiguo subyace aún la traducción primera de Mario Victorino. En cambio, en la versión posterior, más detallada, Boecio ofrece una versión más literal, hecha por él. Se suma a todo esto un comentario, transmitido de forma incompleta, más prolijo, sobre la *Tópica* de Cicerón, sobre la doctrina de los argumentos y pruebas para oradores, que, por su parte, quiere ser un comentario de la *Tópica* de Aristóteles. Por último, Boecio publicó cinco trabajos independientes sobre problemas lógicos. Él se sentía especialmente orgulloso de su estudio sobre el juicio hipotético, una monografía en dos volúmenes (*De syllogismo hypotetico*), porque este tema no había sido comentado aún por Aristóteles, sólo de modo insuficiente por los griegos posteriores y los latinos ni siquiera lo habían tocado. Por lo demás, la dependencia de modelos griegos resulta bastante clara en la mayoría de los casos. En numerosas ocasiones, Boecio se limita a ofrecer simples paráfrasis latinas acerca de los escritos de sus predecesores. Con todo, no es lícito considerar a Boecio como simple copista o compilador. El juicio despectivo sobre su independencia e importancia filosófica es mucho más favorable a él en los estudios recientes. Otro tanto sucede con el juicio sobre la escolástica de la Edad Media que depende de él. En la lógica de nuestros días, Boecio vuelve a merecer un aprecio serio por su aportación propia.

En todo caso, es indiscutible la importancia histórica de lo que Boecio logró con sus traducciones, comentarios y estudios propios. Ante todo, él cimentó el gran aprecio que la Edad Media tributó a Aristóteles. Éste fue conoci-

do para el Medioevo latino sólo en la medida en que Boecio tradujo sus obras. Sus comentarios, también en su disposición literaria, sirvieron de arquetipo para los comentarios medievales sobre Aristóteles y con sus traducciones, que adquirieron carta de naturaleza, Boecio acuñó la terminología filosófica de toda la Edad Media. Con ello se convirtió también en el «padre de nuestra terminología lógica» (Ernst Hoffmann). De él proviene el famoso esquema de definición de las «*quinque voces*», del género (*genus*), de la especie (*species*), de la diferencia (*differentia*), de la propiedad (*proprietas*) y de la propiedad añadida (*accidens*), tan manejado en la escolástica. La «disputa de los universales» sobre el mayor o menor modo de ser real de los conceptos generales, tema fundamental de toda la teología medieval, arranca de un pasaje del comentario sobre Porfirio. En último término, se remonta a la unión de elementos conceptuales platónicos y aristotélicos, es decir, a un dogma neoplatónico que, a través de Boecio, resultó determinante para todo el aristotelismo de la Edad Media temprana y alta.

Quien compare hoy el aristotelismo de Boecio con el aristotelismo auténtico percibirá enseguida otra diferencia en toda la actitud mental de ambos hombres. El ímpetu vivo y libre con el que Aristóteles aborda y desarrolla de modo productivo sus problemas cede su puesto en Boecio a un orden, disposición y sistematización completamente distintos y precisos que resultarán a veces algo petulantes. La filosofía se ha tornado «escolástica», reglada. Es característico el valor que Boecio asigna por doquier a una terminología precisa que se mantiene siempre igual y según la cual el sentido de una palabra, una vez fijado, nunca debe oscilar o aparecer en una nueva luz. También califica de defecto grave la aparición de «lagunas» en algún punto del sistema. Él aboga por doquier a favor de la integridad y no se cansa de censurar; se extiende de continuo sobre

la ordenación objetiva de la materia, el proceder metódico de la investigación y la forma atinada de enseñar. Sin duda, esto responde a la tendencia general de esta época tardía, pero guarda también relación muy estrecha con la intención especial de todo su cometido. Boecio se siente como el pedagogo de Occidente, quiere educar a sus conciudadanos para que, ¡por fin!, se embarquen en un estudio científicamente profundo y, para ello, es indispensable ofrecer todo de la forma más clara y precisa posible, a fin de que todo el que se empeña seriamente pueda orientarse dentro del curso filosófico. Para ello, también las traducciones deben ser tan fiables que, en adelante, resulte superfluo el recurso a los griegos. Boecio exhorta a sus lectores a que no consideren inútiles o secundarias sus exposiciones prolijas. «Si, a pesar del gran esfuerzo requerido, no he rehuido la tarea de escribir una obra tan amplia» (*In Aristot. de interpret.* B VI praef.)[16], los lectores deberían estar dispuestos, al menos, a leerla con calma y a no emitir un juicio precipitado. Boecio está empeñado en superar la habitual escasa formación retórica. Es consciente de que su empeño encontrará resistencias y está preparado para las críticas. Pero eso no da licencia para echar por tierra la alta profesión de su ciencia.

Boecio dio forma de diálogo a la primera versión de su comentario sobre Porfirio. La escena del diálogo, que llena dos noches de invierno, tiene lugar en la soledad de una villa ubicada en los montes y está esbozada con *charme*. Boecio renuncia a tales ropajes agradables en sus trabajos posteriores. También los prefacios, elegantes a su modo, en los que a veces exterioriza él sus intenciones, son escuetos y pasan luego al comentario científico utilizando casi siempre la breve expresión: «y ahora, al asun-

[16] PL 64,601.

to», o lo hace directamente. Sin duda, se percibe que Boecio domina todas las sutilezas de la retórica, pero no son esenciales para él. Porque «las cuestiones morales son más importantes que las habilidades retóricas» (*In Cicer. top.* I praef.)[17]; y, en consideración a su público, Boecio no desea abusar de las investigaciones lógicas convirtiéndolas en piezas retóricas típicas, sino buscar la claridad. «Si consigo eso, he alcanzado plenamente mi objetivo; incluso si la forma de mi discurso resulta un tanto pedregosa» (*Syllog. categ.* I praef.)[18]. En contra de lo habitual en otros autores, esto no es una frase retórica en Boecio. El estilo de sus tratados filosóficos es ciertamente cuidado y, en ese sentido, no exento de forma, pero es también de una insuperable sobriedad objetiva que no permite la afloración de ideas estéticas secundarias. Esto resulta impresionante si tenemos en cuenta que, como veremos, Boecio fue en realidad también un orador, incluso un poeta, capaz de exhibir sus habilidades en este campo, si tal hubiera sido su deseo. Pero el platónico no sigue aquí el modelo de los diálogos platónicos, que para Platón no significaban la totalidad de su enseñanza, y menos aún tiene en común con el didáctico método docente de Cicerón, cuyos ensayos filosóficos conoció y apreció, e incluso comentó en un caso, como hemos visto. Según el prólogo, Boecio habría aceptado este trabajo, que debía redundar, sobre todo, en beneficio de la dialéctica, impulsado por la amistad del retórico Patricio, al que dedicaría la obra.

Apenas sabemos nada de la vida externa de Boecio durante la década que siguió al consulado. La mayor parte de los trabajos comentados habría nacido en ese lapso de tiempo. Cuando Boecio echa una mirada retrospectiva a

---

[17] PL 64,1041.
[18] PL 64,794.

su vida considera ese tiempo como un período feliz que le permitió avanzar casi sin obstáculos por el camino que había emprendido. Si le hubiera sido concedido permanecer en ese estado, quizás hubiera llegado a consumar la gran obra que él soñaba. La gran política hizo que su vida cambiara. Ella le llevaría primero a la cima suprema de la fama y del éxito. Luego, en un lamentable giro de la fortuna que nadie podía prever, lo derribó súbitamente del pedestal y lo aniquiló. De golpe se puso de manifiesto cuán artificiales e inseguras eran las circunstancias políticas sobre las que Teodorico había edificado toda su dominación y en las que se basaba la paz dichosa que Roma e Italia habían disfrutado hasta entonces. En este contexto, también la situación religiosa adquiere cierta importancia.

Hemos señalado que, en el siglo VI, ser cristiano era algo obvio para la sociedad romana y para todo el Imperio; concretamente, la pertenencia al cristianismo católico. El arrianismo, en Italia, era exclusivamente religión de la casta gobernante goda y Teodorico mismo no atribuía valor alguno a que se difuminara mediante conversiones o adhesiones, la frontera confesional trazada. Por otra parte, no le disgustaba que, ya antes de que él comenzara a gobernar, sufriera trastornos la comunión católica de Oriente y Occidente y que no pudiera ser restablecida durante los treinta y cinco años de su reinado. La discrepancia dogmática en una cuestión cristológica había llevado en el año 484, como consecuencia de la política religiosa imperial, a la ruptura entre Roma y Constantinopla y la obstinada condena de Acacio, patriarca bizantino responsable, por el Papa había convertido el llamado «Cisma acaciano» en una cuestión de prestigio entre ambas capitales del Imperio. Mientras no se solucionara este conflicto, el Papa y toda la Iglesia católica de Italia no tenían interés alguno en retornar al sometimiento directo al emperador y se empeñaron en dar muestras de lealtad al nuevo señor godo.

Por otra parte, aquellos círculos que seguían interesados en la unidad del Imperio consideraban lamentable, también por razones políticas, la división eclesiástica. A ese círculo habrían pertenecido casi todos los senadores, junto con Símaco y Boecio. La estirpe de los Anicio se había hecho cristiana ya en el siglo IV, adelantándose a otras familias nobles romanas. Obviamente, también Boecio quería actuar como católico correcto. Eso no significa que aprobara todos los aspectos del proceder del Papa. La intransigencia de la Sede romana, que incluso a los secretos partidarios de la doctrina ortodoxa en Oriente causaba dificultades para mantener la comunión con Roma, fue quizás el detonante que llevó a Boecio a escribir el primer tratado teológico, que habría visto la luz en el año 512. Está dedicado a un diácono llamado Juan y comenta con profundidad las herejías cristológicas de Eutiques y de Nestorio, es decir, los dos puntos de vista extremos y contrapuestos en la cuestión de la que se discutía entonces: cómo hay que entender correctamente la relación de la única persona de Cristo con sus dos naturalezas, la divina y la humana. A decir verdad, en la dedicación introductoria, Boecio alude sólo de forma leve a los enfrentamientos en curso y renuncia a entrar a fondo en las virulentas controversias de política eclesiástica. Se contenta con esclarecer de modo razonable los graves problemas lógicos que se han producido. Pero da la impresión de que él quiso hacer una aportación a la paz o, al menos, actuar en pro de un equilibrio teológico. En todo caso, tal actitud casaría con su orientación política y con su talante intelectual. De hecho, sus investigaciones cristológicas prepararon la solución que habría de imponerse más tarde por doquier.

Unos años más tarde (519), Roma y Constantinopla hicieron oficialmente las paces. El mérito principal fue de Justiniano, sobrino de Justino, emperador que gobernaba entonces. Aquél había captado la decisiva importancia po-

lítica de la unión eclesiástica. Con todo, no habían desaparecido por completo las tensiones teológicas. Las llamadas «disputas patripasianas» amenazaban con hacer reverdecer los enfrentamientos. Pero en ese momento éstos no se exteriorizaron ya en forma puramente cristológica, sino que, como pregunta acerca de la pasibilidad de una persona de la Trinidad, saltaron a un ámbito más amplio. Eso incitó a Boecio a abordar también los problemas trinitarios. Los trató en tres tratados más breves, uno de ellos dedicado a Símaco y los otros dos a Juan. La intención de no azuzar en público la disputa y la concentración exclusiva en las cuestiones sistemáticas como tales es observada aquí con mayor rigor que en los tratados anteriores. El escrito dedicado a Símaco y titulado *¿Por qué la Trinidad es un solo Dios y no tres Dioses?* lleva esa intención hasta el punto de que expone las cuestiones en litigio con una terminología, en parte novedosa, de una forma tan sutil, aparentemente contradictoria e intencionadamente desconcertante, que debía repeler y espantar de inmediato a todo lector no iniciado. A juzgar por ese estilo esotérico, no parece que Boecio hubiera querido intervenir con sus trabajos en la discusión actual e incluso proponer una decisión. Debemos dejar en suspenso la cuestión de si él estuvo interesado en que sus tratados produjeran un efecto inmediato o si su verdadera intención fue la de desarrollar por su valor intrínseco, de manera casi juguetona, las posibilidades sistemáticas. En cuanto al asunto, él protegió contra sus adversarios de la Iglesia romana a los amenazados «patripasianos», que habían apelado al senado. Así, volvió a encontrarse en el bando de aquéllos que estaban interesados por el equilibrio y la paz, es decir, del mismo emperador oriental, con cuya corte mantenía relaciones «cordiales», en el sentido actual del término, todo en el círculo próximo a Símaco.

Era imposible que Teodorico no se percatara de lo peligroso de la nueva situación. La recuperada paz eclesial

privaba a su gobierno de una garantía esencial. En adelante, los católicos vieron de nuevo en el emperador a su soberano ortodoxo y los godos aparecían otra vez como fuerza enemiga de ocupación, como herejes en cuya dominación nadie estaba interesado. Por eso era tanto más importante acentuar la concordia con el emperador; de hecho, éste accedió a los deseos de Teodorico hasta el punto de que reconoció al yerno de éste como sucesor en el trono y pareció apoyar por su parte la perduración de la dinastía goda. Pero al mismo tiempo, se reforzó la actividad diplomática respecto de los círculos de Occidente de sensibilidad eclesial y romana. Y, en este signo, se llegó a una nueva condecoración de Boecio, propuesta sin duda por el emperador, que representaba algo extraordinario y que fue saludada con alegría por toda la nobleza de orientación bizantina. Para el año 522 fueron nombrados cónsules conjuntamente los dos hijos de Boecio: Flavio Símaco y Flavio Boecio. Ambos eran aún muchachos, de forma que el honor estaba pensado más para su padre. Pero pronto Boecio mismo fue nombrado por Teodorico «*magister officiorum*», es decir, director supremo de todos los cargos de la corte y del Estado. Con ello pasaba a ocupar una posición responsable, en proximidad inmediata al rey. Esta promoción de un romano desbordaba el marco de los honores representativos; ella adquiría significado político y eso la convertía en bastante inhabitual. Pero para Boecio, esto fue el primer paso hacia la catástrofe.

Boecio tendría que no haber sido italiano para no sentir el esplendor del consulado de sus dos hijos y disfrutarlo a raudales. Todavía durante su último encarcelamiento recordará él esa incomparable «cima de su dicha». Ninguna desgracia de los tiempos posteriores, le dice su «filosofía», debe ni puede oscurecer jamás la luz de aquel día «en el que viste partir de tu casa a tus dos hijos, ambos cónsules a la vez, con el nutrido séquito de los senadores, ro-

deados por el júbilo de la población; cuando, en la curia, se sentaron en las sillas curiales y tú pudiste pronunciar el discurso laudatorio dirigido al rey, afamado por tu espíritu y por tu retórica; cuando te sentaste en el circo entre los dos cónsules y saciaste con un donativo triunfal las expectativas de una multitud que hacía la ola alrededor» (*Consol.* II 3,8)[19].

Boecio sabía estar a la altura de una situación de esas características. Algo completamente distinto fue la aceptación del nuevo puesto. Con ello abandonaba la órbita que había seguido hasta entonces y entraba en un terreno peligroso. Hasta entonces, Boecio se había mantenido alejado de la vida política propiamente dicha. Apenas si estaba preparado para ella y, a juzgar por su talante, no estaba hecho para la vida de la corte. ¿Qué le movió, a pesar de todo, a dar ese paso? Él mismo insistirá más tarde, con vehemencia apasionada, en que la ambición nada tuvo que ver con aquella decisión. Más bien, tuvo la impresión de que el deber le obligaba a aceptar el cargo. De hecho pudo opinar que no le estaba permitido renunciar en ese instante al llamamiento. En la corte de Teodorico había fuerzas poderosas que no aprobaban su política de equilibrio. El sentimiento contra la población italiana se había agravado de forma perceptible: se había dictado un decreto que prohibía las armas a todos los súbditos no godos. También en el campo eclesiástico se produjeron fricciones. Si, a pesar de todo, Teodorico se decidía ahora a nombrar para un puesto decisivo a un representante de la vieja romanidad y de la idea del Imperio, ¿tenía derecho Boecio a rechazar el nombramiento, aunque pudiera hacerlo? En el fondo, no tenía alternativa. Boecio era demasiado romano como para, olvidándose de su nombre y de su tradición,

---

[19] CCL 94,22.

ser desleal a su responsabilidad política y, satisfecho con la pura apariencia de un reconocimiento oficial, poder retirarse a su vida segura de un rico erudito privado. ¿Por qué, se pregunta, debía estar encomendado el Gobierno siempre a medradores y criminales, que lo utilizan luego de forma abusiva, para daño de sus conciudadanos? ¿Acaso no le había enseñado Platón «que sólo pueden ser dichosos los Estados en los que gobiernan los que se afanan por la sabiduría o en los que los gobernantes se esfuerzan por la sabiduría»? (*Consol.* I 4, 5)[20]. Detrás de esta declamación se percibe de forma leve un momento personalmente doloroso de la decisión funesta: «Yo quería llevar a efecto en la vida de la administración pública lo que había aprendido en el recogimiento silencioso» (*Consol.* I, 4,7)[21]; «Anhelaba una oportunidad para realizar acciones. ¿Por qué mi potencia masculina había de envejecer y desaparecer en silencio?» (*Consol.* II 7,1)[22]. Visto así, el sino de Boecio adquiere un trazo verdaderamente trágico. Fue precisamente su sentido del deber el que se combinó con sus deseos secretos para hacerle dar un paso en el que él se engañó sobre las posibilidades de su tiempo tanto como sobre su propia capacidad para triunfar en esa situación.

Es indudable que Boecio contó al principio con la plena confianza de Teodorico, en el que encontró apoyo en repetidas ocasiones también frente a sus asesores godos. En varios casos, en parte lejanos, Boecio se impuso con éxito contra la «codicia» de los bárbaros, como él los llama. Pudo impedir el nombramiento de un tal Decoratus porque desconfiaba del carácter de este advenedizo. (Pero tras la caída de Boecio, Decoratus fue elevado inmedia-

---

20 CCL 94,7.

21 CCL 94,7.

22 CCL 94,32.

tamente a *quaestor palatii*). Las dificultades con las que Boecio hubo de luchar provinieron, probablemente, desde un principio más de los círculos de sus colaboradores, que, de pronto, se vieron en la obligación de aceptar como jefe al elegante romano de fuera. Su frío orgullo republicano, su sentimiento de superioridad personal y la incómoda inclinación a enjuiciar todas las cosas desde un punto de vista moral y desde los principios de seguro que no le ganaron amigos en la corte. Estaba, además, la diferencia de talante y de tradición políticos. Sin duda, Boecio estaba decidido a servir con lealtad al rey, pero el reconocimiento de la soberanía goda seguía siendo a sus ojos un acto de resignación y una amarga necesidad a la vista del generalizado declive político. No le quedaba más remedio que aceptar las circunstancias tal cual eran. Había que extraer de ahí, en la medida de lo posible, lo mejor para el Imperio y para la cultura. Pero entre los funcionarios y asesores que Teodorico tenía en esos momentos reinaba otra actitud, completamente distinta. Ellos habían medrado con él, admiraban sus éxitos y su prudente gobierno y, desde un punto de vista italiano-nacional, quizás lo preferían a una dominación de los bizantinos. En todo caso, no había simpatía alguna para los ideales restauradores de la alta aristocracia romana. Aquí se buscaba la conexión con los nuevos señores. Así, el referendario Cipriano, enemigo encarnizado de Boecio, hizo que sus hijos se adiestraran en el manejo de las armas godas y que aprendieran la lengua goda. Toda esta camarilla debió de sentirse molesta y postergada por el nuevo curso que el nombramiento de Boecio parecía introducir e hizo cuanto pudo para dificultar su actividad.

Pero esto no habría bastado para derribarlo si por esas fechas no se hubiera producido un vuelco general. La política de reconciliación con el emperador oriental había fracasado ya en el momento en que Boecio accedió a su

cargo. Bizancio jugaba un doble juego aunque no había tomado aún partido abierto contra Teodorico. Los vándalos de África se pasaron de pronto al lado del emperador y todos los godos del país fueron asesinados o expulsados. Los francos cayeron sobre los borgoñones vecinos y la intervención de Teodorico sólo pudo salvar un resto de su reino. Con la inesperada muerte del heredero del trono se tornó completamente insegura la cuestión de la sucesión. Había que sumar a todo ello el desfavorable desplazamiento de las circunstancias eclesiásticas en Italia; comienza a entreverse la posibilidad de una reconquista católico-bizantina. Se comprende que el anciano Teodorico siguiera con preocupación los acontecimientos, que su estado de ánimo se ensombreciera y que tendiera a ver enemigos por doquier. «El rey», escribe un historiador posterior, «imputaba a los romanos aviesas intenciones... y daba más fe a los testigos falsos que a los senadores» (Anónimo, *Vales* XIV 87). Y aunque él, como asegura el griego Procopio, no era un tirano, razón por la que godos e italianos lo apreciaban como a verdadero emperador, sin embargo cometió en ese estado de ánimo «la primera y última maldad» de su vida. Boecio, al que envidiaban los «hombres malignos», fue su víctima (*Bell. Goth.* I 1, 34.39)[23].

En agosto del año 523 fallecía el papa Hormisdas. Bajo su pontificado se había puesto fin al cisma acaciano, pero él siguió siendo un fiel partidario del gobierno godo. Por eso, Teodorico debió considerar como un revés que sucediera a Hormisdas el papa Juan I, cuya elección constituía una victoria del grupo favorable a lo griego y a la convivencia de la Iglesia con el Imperio. Quizás era el mismo Juan al que, siendo aún diácono, Boecio dedicó sus tratados teológicos. Se controló al correo que, con tal motivo,

[23] CCL 94,11.

fue a Constantinopla y apareció un escrito del senador Albino que, redactado tal vez en nombre de todo el senado, resultó sospechoso. Desconocemos su contenido. Es posible que, junto al informe de la elección, contuviera otras informaciones sobre la situación política y eclesiástica y que expresara en el tono de una devoción tradicional el amplio consenso con todos los deseos imperiales. Es posible que a los remitentes pareciera el escrito inocuo y correcto, pero los funcionarios del Gobierno lo consideraron como alta traición. Esta ambigüedad radicaba en la curiosa situación jurídico-estatal, que, por un lado, hacía que el Imperio persistiera y estuviera representado por el emperador único, mientras que, por otro lado, el senado romano, tan orgulloso de su independencia nominal, también se había sometido al rey godo. Los papeles requisados fueron presentados a Boecio, que los examinó y luego optó por pechar con el asunto. Él conocía a los de su clase social y compartía o comprendía sus sentimientos. Por otro lado, temía excitar la desconfianza de los bárbaros en el caso de que alguien les informara de esta correspondencia no pensada para ellos. Ya esto era demasiado osado. Entusiasmado con la idea de poder alegar algún testimonio en contra de su rival, Cipriano se dirigió por su cuenta al rey. Le expuso todo el incidente bajo una luz peligrosa y fue creído. Albino fue citado para que se presentara de inmediato ante el consistorio real. Boecio, que participaba en él, tal vez podría haber mediado allí e impedir lo peor. Pero parece que él, herido en su orgullo, optó, en cambio, por el fallido intento de justificar la conducta que había seguido hasta entonces y de tratar el asunto como una bagatela. Según se cree, él declaró expresamente que si se encontraba culpable a Albino, entonces también él era culpable, que todo el senado estaba con él en este asunto y compartía el mismo punto de vista y que la acusación de Cipriano era una calumnia. Eso hizo que el caso

adquiriera de inmediato una virulencia extrema. El referendario, que se sentía como funcionario consciente de su obligación y no toleraba que lo insultaran de calumniador, se creyó obligado a pasar al ataque. Según la afirmación de Boecio, se adujeron otros documentos falsificados que le inculpaban a él mismo de haber cometido acciones prohibidas para beneficiar al senado y de intenciones de alta traición. Entonces se sucedieron las decisiones con celeridad vertiginosa. Boecio fue acusado y suspendido de su cargo. Luego un tribunal regio lo condenó al exilio, a la confiscación de sus bienes y a muerte. Resultó fallida una última esperanza, puesta en el senado, que debía confirmar la sentencia. Amenazados ellos mismos, los senadores no pusieron objeción alguna, para dolor amargo del caído, que sintió ese fracaso como falta de fidelidad y como traición. Nadie osó hacer frente al rey enrabietado. Con todo, y como sucedía con frecuencia en tales casos, no se ejecutó inmediatamente la sentencia. En un primer momento todo se redujo a internar a Boecio en Pavía. Todavía no se descartaba que el asunto tomara un cariz más favorable. Pero parece que luego la situación empeoró de nuevo. En otoño, quizás en octubre, del año siguiente tuvo lugar la ejecución, probablemente en Pavía. Entonces fue procesado también Símaco, que siguió a Albino y a Boecio a la muerte. Finalmente, también el papa Juan cayó en desgracia porque no había solventado en Constantinopla una acción de política religiosa de forma satisfactoria para Teodorico y falleció en la prisión.

De ese modo, la caída de Boecio desencadenó una serie de medidas terribles que ensombrecieron los últimos años de vida del gran rey godo. La buena relación entre godos y romanos en la que se había basado la persistencia de su dominación estaba resquebrajada. La ulterior devolución de los bienes paternos a los hijos de Boecio por la reina Amalasvinta y el posterior indulto a su viuda, que en

días de Totila mandó destruir las estatuas de Teodorico, no pudieron ya borrar esta impresión. Enseguida de la muerte de Teodorico (526), con el ataque de Justiniano, comenzó la guerra de treinta años «por Roma» en la que perecieron para siempre no sólo la dominación goda, sino también la antigua tradición y cultura del país. En adelante no habrá una rancia nobleza, un senado romano, cónsules ni filosofía. Comienza la «sombría» Edad Media. Sobre ese trasfondo, el sino de Boecio aparece bajo una luz solemne, trasfiguradora. Boecio se describió a sí mismo como mártir de la moral superior y de la razón, del sentido del derecho y de la libertad, de la auténtica mentalidad vetero-romana frente a los bárbaros y al mundo posterior. Esta contemplación es, en todo caso, más correcta que la posterior reinterpretación legendaria de su muerte en un martirio por la ortodoxia católica. La cuestión confesional no jugó papel alguno durante su proceso. Contemplada de cerca, su caída aparece en una luz más o menos dudosa, nada clara.

Aparte de algunas noticias escasas, sobre la caída de Boecio nos orienta exclusivamente él mismo. Y lo hace de un modo alusivo y retórico-idealizador, como corresponde a las intenciones especiales de su última obra. No ha llegado hasta nosotros el detallado y objetivo escrito de justificación que dirigió al rey y que menciona en su última obra. Por supuesto que se trata de un informe altamente unilateral. A pesar de todas las quejas y protestas que Boecio profiere y a pesar de la similar toma de postura de Procopio, difícilmente se puede concebir su condena como un asesinato jurídico. Sin duda que se trata de un proceso político en el que es difícil determinar la cuestión acerca de la culpa. Pero parece que el proceso incoado fue correcto y no se nos dice que alguien hubiera influido de modo directo. El enjuiciamiento desfavorable —al igual que la fábula cruel sobre una forma sádica de ejecución— proviene de una época posterior, cuando hacía mucho tiempo

que la dominación goda, en la miseria de las últimas luchas, había perdido todas las simpatías. En un primer momento, la opinión pública fue, al menos, fluctuante (*Consol.* I 4,44)[24]. Es interesante constatar que, en el curso del proceso, se acusó a Boecio también de «*sacrilegium*» con el objeto de subrepción del cargo, de conjura de demonios y de magia, cosas que él rechaza con todo derecho como indignas de un filósofo. Según él, se calumnia y acusa a la filosofía misma en su persona. Parece que sus estudios eruditos resultaban incomprensibles y extraños a los no iniciados. Es posible que la muchedumbre viera a Boecio como una especie de mago Virgilio o Doctor Fausto. Pero en modo alguno fue sólo esto lo decisivo. Determinante siguió siendo la sospecha de conspiración política en la que Boecio parecía implicado junto con Albino y con otros senadores. Se acusa a Boecio de haber «ansiado la libertad de Roma» y de haber querido proteger al senado por su cuenta. Es bastante significativo el modo en que él reacciona contra esta doble acusación. «¿Qué libertad cabe esperar ahora?¿Habría sido ella posible todavía de algún modo?» (*Consol.* I 4,27)[25]. En todo caso, entonces él jamás habría sacado a la luz una conjura. Pero no se le debería acusar de tal miopía política. Por el contrario, la acusación de que él procuró en su actuación el bien del senado no tiene para él la connotación de reproche. Como romano, está obligado a proteger al senado. Éste sigue siendo para Boecio una institución más alta y más sagrada que todo el poder estatal del rey bárbaro.

Desconocemos qué medidas o intenciones reales se esconden tras las declamaciones generales. Difícilmente puede aludir sólo al negligente tratamiento del asunto de

[24] CCL 94,9.
[25] CCL 94,32.

Albino. Pero es comprensible que, desde el punto de vista godo, apareciera como traición tal actitud y talante de un funcionario dirigente. Cabe la posibilidad de que Teodorico, con la ejecución de Albino y de Boecio, quisiera establecer un ejemplo nítido. Esto era duro, quizás no del todo justo y, en todo caso, un error político, pero no cabe concebir la sentencia como acto de pura arbitrariedad y de barbarie. Boecio no era un político. Por eso, en el momento decisivo no pudo controlar y llevar a buen puerto el peligroso juego en el que estaba implicado. Según su modo de ver las cosas, él no podía ser acusado de alta traición; afirmaba no haber cometido jamás tal delito y ponía como testigo a su buena conciencia. Pero él no había servido a su rey con la fidelidad y exclusividad que éste podía esperar de él y que encontraba en el resto de su séquito. Boecio fue víctima de la contradicción interna entre la posición de confianza que él detentaba y los ideales a los que también quería servir. Eso le llevó al fracaso. Pero él mismo vio su sino trágico bajo otra luz básicamente distinta. ¿No se había dejado seducir cuando la fama de una actuación responsable le pareció más elevada que su oficio de filósofo? Había sido una debilidad ceder a la apetencia; sin duda, una debilidad como la que «puede inducir a error precisamente a las naturalezas cultísimas si no han sido conducidas aún al último peldaño de la virtud y de la perfección» (*Consol.* II 7,2)[26]. Boecio alcanzó este «último peldaño» en la prisión. Allí, como penitente, fijó para la posteridad la imagen ideal de su verdadera personalidad y de su ideario filosófico. Esto le hizo inolvidable. Por eso perdura su recuerdo.

En el caso de que Boecio hubiera partido de este mundo sin haberle dirigido esta última palabra, sin duda que

[26] CCL 94,61.

hubiera tenido un puesto fijo en la historia de la filosofía y de los dogmas. Pero humanamente su nombre no habría significado para nosotros más que el de cualquier comentarista y compilador de la escuela neoplatónica que hubiera vivido en las postrimerías de la Edad Antigua. Para nosotros, él no habría pasado de ser un buen conocedor de Aristóteles que se ocupó de determinados problemas lógicos escolásticos. Jamás habríamos llegado a conocer la libertad de sentimiento y de expresión temperamental de la que era capaz ni qué fuego espiritual ardía realmente en su interior estrictamente cerrado. El único testimonio de todo ello es su última obra, titulada *De la consolación de la filosofía* (*Philosophiae consolatio*). También ésta es un escrito filosófico, pero, a la vez, una obra de arte y un libro de confesión que, por su rango, puede situarse a la altura de las *Confesiones* de Agustín. Al igual que éstas, ha sido imitada en incontables ocasiones porque es irrepetible en su contenido espiritual y personal. Y si *De la consolación de la filosofía* no alcanza el grado de originalidad de las *Confesiones*, sin embargo las supera por la refinada sutileza de la ejecución artística, por la resplandeciente claridad de la composición perfecta. Boecio diseñó este libro en la penosa situación de condenado y lo redactó en pocos meses; no precisamente en la «mazmorra», como opinaron los comentaristas e ilustradores medievales, pero sin el lujo de su entorno habitual, sin sus libros y demás utensilios, sin amigos ni intercambios, en plena soledad. Si se tiene en cuenta todo esto, hay que convenir en que su prestación raya en lo prodigioso.

Boecio comenzó a trabajar en *De la consolación de la filosofía* después de que se hubiera dictado la sentencia que le condenaba. Al parecer, él no contaba todavía con lo peor. Desconocía las acusaciones que probablemente se habían lanzado contra su suegro y quizás esperaba aún el indulto. Pero de nada de todo esto se habla en su obra.

En vez de prodigarse en suposiciones dolorosas, Boecio da decididamente la espalda al mundo que le ha traicionado. Quiere rendir cuentas de la situación real en que se encuentra teniendo presente la verdad filosófica, y hablar de lo que para él sigue siendo inquebrantable y eterno.

Los cinco libros de *De la consolación de la filosofía* son, al igual que los *Soliloquios* de Agustín, un gran monólogo o, más bien, un diálogo que, como allí el alma con la «razón», mantiene él aquí con la filosofía, maestra de enseñanza que lo educó en la temprana juventud y que ahora es la única que le guarda fidelidad. Sin duda, las «musas» amistosas de otrora pueden compartir su dolor, pero no ayudar. En la introducción, Boecio describe su desconcertado estado de ánimo y su abandono. De pronto, una figura alta y desconocida penetra en la habitación. Lleva libros en una mano y un cetro real en la otra y un curioso ropaje confeccionado por ella misma. Boecio la reconoce enseguida; es la filosofía.

La Antigüedad tardía tenía una marcada predilección por tales personificaciones y también Boecio va algo lejos en la interpretación de los detalles alegóricos de su aparición. Pero, en conjunto, su descripción retiene algo inmediatamente iluminador y una vivacidad impresionante. La diosa, con mirada que lanza llamas de ira, expulsa del aposento de su pupilo a las musas, esas rudas «putas del teatro». Boecio está enfermo. No debe debilitarlo aún más el dulce veneno de una dolorosa excitación del ánimo. Pero por fuerte que suene el discurso, la filosofía no es cruel. También ella, figura salvadora, condesciende con el joven paciente; ante todo, trata de apaciguarlo y de fortalecerlo. De ese modo, lo saca lentamente de su confusión interior y lo conduce a la racionalidad; mediante sus preguntas y respuestas despierta de nuevo el recuerdo de los verdaderos bienes de la vida y, finalmente, lo reconduce al

reino de la libertad y del conocimiento perfectos en el que su alma consigue la calma.

El diálogo se estructura según los estadios de este progreso en el conocimiento. Como es natural, desde el punto de vista formal se encuadra en la tradición platónica, pero en algunas de sus partes se aproxima al estilo del escrito de exhortación filosófica, en la defensa del acusado adopta la figura de un discurso forense, etc. Es claro que Boecio pretendió hacer entrar en juego, sucesivamente, las más diversas formas literarias y ofrecer en cada una una pequeña pieza de laboratorio. Otro tanto cabe decir de las treinta y nueve poesías que dan vivacidad a la exposición. Aparecen ahí al menos once medidas de verso que no se encuentran en ningún otro lugar.

En un principio, Boecio trata aún de justificar el desánimo que le produce su sino. De ese modo, tiene la oportunidad de defenderse y de fustigar la bajeza de sus adversarios. Pero la filosofía le muestra cuán errado está al irritarse por el cambio de la dicha que le había sido concedida en otro tiempo y que nunca estuvo obligado a guardar fidelidad. La filosofía le lleva paso a paso, mediante sus preguntas, a comprender que carecen de valor y son pura vanidad todos los bienes externos, la riqueza y la buena vida, la fama y todos los éxitos. La posesión verdadera consiste sólo en los bienes interiores del espíritu y de la verdad y en la verdadera pertenencia a esos valores. Un amante de la filosofía no debe lamentar, sino sentirse orgulloso de poder padecer por su amada y señora. Los humanos que encuentran satisfacción en lo terreno aspiran a puras siluetas de la dicha; se asemejan a los ebrios a los que la borrachera hace que olviden el camino que conduce a su casa y que no pueden encontrar su verdadera patria. Existe sólo un bien supremo que todos buscan sin saberlo, un poder, belleza, bondad y perfección verdadera que se basta por sí misma y es la única que puede regalar satisfacción. Esto es el

gran Uno que armoniza y conserva la pluralidad del universo y al que se llama Dios «con una palabra familiar para todos» (*Consol.* III 12,8)[27]. A Él, «Padre de todas las cosas», hay que invocar suplicantes, según el ejemplo de Platón (*Tim.* 27c), si se desea descubrir la dicha y el bien supremos (*Consol.* III 9,32s)[28]. Quedan atrás ahora las razones que la filosofía popular solía aducir para generar un consuelo resignado. Boecio se siente más libre y dirige su mirada hacia arriba y al frente. Ahora participa él espontáneamente en el diálogo y lo continúa atinadamente para alegría de su maestra. Él reconoce la ley unitaria del mundo que, cada uno según su estado, obedecen los animales, las plantas, las piedras y los cristales y que también los hombres anhelan en el fondo cuando aspiran a la dicha. Esta ley del ser ordenado no tolera excepciones. «El mal es, por tanto, una nada, pues no puede cometerlo el que no puede nada» (*Consol.* III 12,29). El mundo es de Dios y, visto desde el Dios omnipotente, todo está necesariamente en su sitio correcto; es el mejor y más perfecto de los mundos.

¿Cuál fue entonces el sufrimiento que afectó a Boecio? ¿Cómo se puede compaginar la irrefutable verdad del pensamiento alcanzado ahora con la experimentada realidad de la injusticia y del desorden en el mundo? Responde a eso el cuarto libro con una teodicea detallada, desarrollada con espíritu platónico. En verdad, los malos no son dichosos, sino desgraciados. Caen en la nada precisamente por lo que hacen y pierden con el ser bueno su verdadero ser. Pero el bueno lo conserva y consigue su dicha de forma tanto más abundante y segura cuanto mayor es la decisión con la que él percibe la nulidad de todo cuanto

---

27 CCL 94,51.

28 CCL 94,62.

en un principio quería excitarle y atormentarle y cuanto mayor es la firmeza con la que él se adhiere al único bien verdadero y supremo en el que ha encontrado cobijo. El indestructible orden de Dios procura que cada hombre se gane en el mundo su premio o castigo, que su mirada permanezca orientada fijamente hacia la eterna realidad divina. Esto es lo que quiso testimoniar la vieja historia de Orfeo:

«A los que elevar pretendéis
vuestro espíritu hacia arriba,
al superior día,
esta historia os atañe.
El que, sucumbiendo,
a la cueva de Tártaro mira,
pierde lo precioso que lleva
si las sombras otea»

(*Consol.* III m. 12,52)[29]

Partiendo de aquí, el libro quinto aborda un último problema complicado: ¿cómo se compagina la idea básica de la recompensa moral con la omnipotencia de Dios? ¿No anula la «providencia» divina la libertad humana, en la que se basa toda moralidad? También aquí, la solución se encuentra en la manera de ver correcta. Hay que tener claro que el ser de Dios está en la eternidad, no transcurre en la dimensión del pasajero tiempo terrenal, en nuestro obrar. Lo que para nosotros se desglosa en pasado, presente y futuro está eterna y simultáneamente presente ante su mirada. Por eso, las decisiones de su «providencia» no preceden realmente a nuestro obrar libre, sino que pueden solaparse en cada caso con él. Por eso, no es irracio-

[29] CCL 94,64.

nal preguntar por nuestro obrar y seguir apostando con todas nuestras fuerzas por el bien. Éste es el resumen que la «filosofía» saca finalmente de todas las consideraciones: «Las esperanzas que ciframos en Dios y las oraciones que le dirigimos, no son en vano. Si son correctas, no pueden resultar estériles. Despojaos, pues, de los vicios, ejercitad las virtudes, elevad el espíritu a la esperanza recta y enviad oraciones humildes a lo alto. Si no queréis desviaros, tenéis ante vosotros una poderosa incitación a obrar correctamente: vivís en presencia de aquel que ve todas las cosas» (*Consol.* V 6,46ss)[30]. Después de recorrer con toda consecuencia su camino filosófico, sin obviar dificultad alguna, Boecio cierra su obra con una inmediata apelación religioso-moral.

La obra *De la consolación de la filosofía* en modo alguno es una obra ingenua. Y esto vale tanto para el contenido como para su forma. Boecio la escribió como una apología para defenderse y la imagen que él traza de su personalidad ha sido estilizada de forma intencionada. Se percibe esto, por ejemplo, en el modo en que, al final de su justificación política, declara con eximio orgullo que debe renunciar a toda autoalabanza —sería pisotear el «misterio» de un estado de ánimo correcto (*Consol.* I 4,33)[31]— y luego permite que, en la sección siguiente, la filosofía testifique que él fue demasiado modesto y que no encomió como se merecían sus méritos objetivos (*Consol.* I 5,7)[32]. También en la estructura del escrito y en la exposición está pensado cada detalle. La *Consolación* es un libro para eruditos. Y lo es a ciencia y conciencia. La exquisitez de sus medios, de sus agrupaciones, acentuaciones y conexiones, el sazonado con citas griegas y las incontables re-

---

[30] CCL 94,106.
[31] CCL 94,10.
[32] CCL 94,13.

sonancias y ecos de la literatura del pasado ya entonces sólo podían ser percibidos por los lectores muy versados y convierten al libro todavía hoy en un campo ideal para ejercitar la sutileza filosófica y el olfato estilístico. Es una obra típica de las postrimerías de la Edad Antigua en la que la originalidad se expresa casi exclusivamente como «una originalidad de la síntesis de elementos tradicionales» (Wolfgang Schmid). Pero mientras que espíritus menores sucumben bajo la carga de una herencia desmesurada y flirtean con sus productos artificiosos o juegan a dárselas de eruditos, Boecio permaneció unido interiormente a toda la riqueza de la tradición y procede con todas las posibilidades literarias e intelectuales de forma libre y «natural», como un artista y como un señor.

Si se parte de la lectura de los comentarios eruditos sorprende, ante todo, cuán determinantes son los elementos platónicos en la *Consolatio.* Logran espacio creciente y, al final, ellos dominan de forma absoluta el campo. Pero no sólo las ideas; también el espíritu y la atmósfera del libro son en buena medida platónicos o, por mejor decir, neoplatónicos. En la sensibilidad y en la retórica, también en lo directo de su *pathos* religioso, Boecio sobrepasa a Platón. Un nuevo acento apasionado confiere a la totalidad del diálogo un tono casi dramático porque, bajo la dirección pedagógica que la «filosofía» ejerce a lo largo del diálogo, la evolución psíquica del que pregunta y el desarrollo especulativo de la verdad objetiva tienden cada vez más a constituir una unidad. Así, tampoco los anexos, los «cantos» del diálogo, son un ornato superfluo. En cuanto reflejan y aclaran los sentimientos, preparan, resumen y desarrollan las ideas, ellos son indispensables para comprender el movimiento intelectual en el marco del conjunto. Cierto que Boecio tampoco fue «original» como poeta, sino, ante todo, administrador de una herencia. Cuando escuchemos que ya antes se había presentado él con un

«*carmen bucolicum*», una poesía pastoril idílica y quizás alegórica, al gusto de entonces, no tendremos motivos para lamentar el declive de esos versos. Pero las poesías de la *Consolatio* son algo más que simples experimentos artísticos en diversos géneros poéticos, aunque también cumplan esa función. Boecio se muestra aquí como auténtico lírico de ideas. Incluso si prescindimos de los brotes presentes en Séneca, entre otros, él es quizás el representante típico de esa poesía en su forma latina tardía. Porque ella casa con el modo de ser de Boecio, se trata de una verdadera creación poética. Vale esto para el ya mencionado canto de Orfeo y para la gran oración del libro tercero. Y vale también para la lamentación del libro primero, donde Boecio ve orden y belleza en todos los rincones de la naturaleza, mientras que la armonía y la justicia faltan sólo en el mundo humano:

> «¡Apiádate del tormento de la tierra
> tú que enlazas las cosas con razón!
> A una parte no pequeña
> de la obra tan grandiosa,
> los hombres, golpea
> la furia de su sino.
> ¡Oh gran Gobernante:
> domeña al mar embravecido,
> y, como dominas la esfera abovedada,
> consérvanos también la tierra en la alianza»
>
> (*Consol.* I m 5, 42 ss)[33]

¿Qué clase de persona es ese hombre que compuso estas oraciones? ¿En qué sentido, siendo filósofo, fue a la vez teólogo? Y, ante todo, ¿era él cristiano? Este interro-

[33] CCL 94,12.

gante ha sido formulado con frecuencia, pero hasta hoy no ha encontrado una respuesta unánime. Por eso queremos abordarlo ahora que estamos a punto de cerrar este capítulo.

Resulta curioso que la misma personalidad a la que la Edad Media veneró como Padre de la Iglesia y santo, en su último escrito, que redacta a la vista de la muerte próxima, presente a la «filosofía» como consoladora y no mencione ni una vez a Cristo, el Salvador de los cristianos. No se puede dejar de lado esto diciendo que se trata de una cuestión formal y que el estilo tradicional llevaría a evitar el nombre de Cristo en un diálogo filosófico. Porque no está ausente sólo el nombre de Cristo, sino toda referencia a doctrinas o concepciones netamente cristianas. Esto es tanto más sorprendente cuanto que la *Consolatio* es un libro religioso al ciento por ciento, incluso edificante y la filosofía que toma aquí la palabra se da a conocer como una filosofía declaradamente piadosa. Con lo que enseña, ella pretende recordar a Boecio la única verdad que él ha conocido desde antiguo, ha creído y sostenido. Desaparece con ello la posibilidad de contar con trasformaciones sorprendentes que Boecio pudiera haber experimentado durante su último cautiverio, ya sea —y en ello se ha pensado también— una ulterior «conversión» a un cristianismo riguroso, o en el sentido de un abandono definitivo de sus anteriores convicciones teológicas a favor de una filosofía pagana, ahora plenamente consciente. En realidad, Boecio jamás vaciló en la creencia en lo que él consideraba que conocía como verdad.

En el pasado se tendió a veces a considerar a Boecio, en virtud de su *Consolatio*, como pagano, y sus tratados teológicos como falsificaciones medievales. Pero desde que el testimonio de Casiodoro les ha dado el espaldarazo de autenticidad, resulta imposible acudir a una solución tan externa de la cuestión. El paganismo formal queda

descartado por la simple razón de que en pleno siglo VI no se permitiría acceder a un cargo estatal a alguien que no fuera cristiano. Pero, por otro lado, los escritos teológicos tampoco permiten sacar respecto de su credibilidad personal tantas conclusiones como cabría esperar. Hemos hablado ya de los motivos que indujeron a su nacimiento y de su estricto carácter dogmático. Boecio se limita a tratar de modo formal determinados problemas cristológicos y trinitarios y, al hacerlo, procede «como es habitual en las matemáticas y en las restantes ciencias» (*Opusc.* III praef.)[34], partiendo de las reglas y principios lógicos reconocidos. Éstos son intocables para él. Utilizando palabras de Anselmo, Boecio no quiere guiarse por la frase agustiniana de «creer para conocer», sino que, por el contrario, trata de penetrar la fe con su inteligencia racional para hacerla así científicamente creíble en sentido pleno y responsable. Como es natural, esto no excluye que Boecio considerara válida por principio «la fe católica», incluida la condena de todo hereje y que conociera y apreciara los escritos de Agustín, principalmente su obra sobre la Trinidad. Para su propia investigación sobre este tema expresa la esperanza de que «las semillas de los escritos de san Agustín» produzcan ahí algún fruto (*Opusc.* I praef.)[35]. La discreción que, como hemos visto, Boecio trata de observar en toda las luchas partidistas eclesiásticas no debe ser interpretada como secreto escepticismo. Pero así como él quiere conocer sólo una única filosofía y desprecia en su ámbito todas las disputas de las escuelas, de igual modo habría reconocido la doctrina eclesiástica como una forma dada de la verdad que, en parte, está desprovista de la sólida y estricta formación filosófica. Apenas si él prestó atención a

---

34 *Subst.* praef. PL 64,1311.
35 Cf. *Trin.* I, praef. PL 64,1249.

los escritos bíblicos. Jamás los utilizó para justificar sus propias aseveraciones. Con su afán intelectual se sitúa entre los grandes filósofos y ahí encuentra él su elevación intelectual y su auténtica religión. ¡Cuántos filósofos posteriores a él han observado un comportamiento similar y, sin embargo, se han sentido buenos cristianos! Puede servir de consuelo a Boecio el hecho de que sus concepciones jamás escandalizaran y el que sus tratados teológicos hubieran obtenido la aprobación de los clérigos en la medida en que éstos los comprendieron. Que nosotros sepamos, la *Consolatio* jamás fue objeto de críticas y todos los cristianos la han leído durante siglos con gozo y provecho.

Se ve por todo ello lo mucho que se habían aproximado entonces entre sí, también en Occidente, la filosofía neoplatónica y el cristianismo postagustiniano. No se considera ya al cristianismo como antifilosófico ni al platonismo como pagano. Existe entre ambos una considerable comunión en cuanto a la atmósfera religiosa y a la visión del mundo. Esto queda plasmado plenamente también en Boecio. Todos los elementos palpablemente «paganos» de la fe han desaparecido de la *Consolatio*. Los dioses clásicos aparecen ya sólo como personificaciones poéticas. Impera el monoteísmo estricto y posee, precisamente en Boecio, una decidida coloración teísta: Dios escucha las oraciones y gobierna el mundo como Padre. No menos característico es el rasgo de huida del mundo de su pensamiento. Personalmente, Boecio no es un asceta, pero el enjuiciamiento devaluador de los bienes terrenos —de suyo una pieza habitual de toda la literatura antigua de consuelo— adquiere a la luz de la religiosidad neoplatónica una significación más honda y recuerda a Agustín. El espíritu humano no debe aferrarse a las cosas externas; su auténtica morada está en Dios, es decir, en la contemplación espiritual de Dios y de su perfección eterna. Contemplados desde esa vertiente, hasta los orgullosos recuerdos y las

virtudes políticas de la romanidad pierden su brillo. Si se los mide con esa auténtica morada, también ellos son vanos y vacíos, una excrecencia del insensato afán de fama. El alejamiento del ideal de vida política recibe un espaldarazo fundamental y va más allá que en la *Civitas Dei* de Agustín. Pero el sufrimiento adquiere significación moral y encierra un valor positivo: «En mi opinión, sirve al hombre más un sino hostil que el amistoso» (*Consol.* II 8,3)[36]. Incluso en el ámbito más interno de la problemática metafísica se pone de manifiesto una sorprendente convergencia de los interrogantes: la totalidad del último libro de la *Consolación* trata de la libertad del hombre en su relación con la omnipotencia de Dios. Boecio apenas depende aquí de Agustín. En todo caso, él concibe todavía el problema de la libertad como un problema del orden moral universal del mundo, no de la experiencia interior del hombre mismo. En ese sentido, sigue en la línea de la discusión filosófica tradicional. Pero de hecho, toca con ello el gran tema teológico de su siglo: la cuestión de la predestinación.

Con todo, no es posible decidir sobre el cristianismo de Boecio basándonos en tales contactos de la historia universal del pensamiento; ni mediante la simple demostración de su pertenencia a la Iglesia, ni aludiendo a su actividad literaria sobre temas de teología dogmática. La *Consolación* misma nos indica que hay que dar un planteamiento más serio a la cuestión de su fe, pues, por su tema, ella es el libro de la salvación eterna del hombre; más aún, de su salvación a la vista de un mundo que le es hostil y que lo destruye externamente. ¿Cómo recupera la libertad el hombre oprimido por ese acoso externo? La respuesta sólo puede ser una: mediante la filosofía, es decir, mediante la contemplación serena y racional de aque-

---

36 CCL 94,35.

llo que se demuestra eternamente verdadero y persistente más allá de la confusión del momento presente: la totalidad del mundo bien ordenado, la libertad del yo moral y, sobre ambos, sustentando y cohesionando todo, la omnipotencia y la bondad del mismo Dios único. Boecio comienza su contemplación por el cosmos. Toma conciencia de cuán ridículas e insignificantes son sus pequeñas necesidades terrenas y toda la gloria de los gobernantes y de su supuesto imperio mundial si se las mide con los espacios de las estrellas y todas las acciones humanas si se las compara con la eternidad. Pero este descubrimiento resulta gozoso y satisfactorio sólo porque el orden y la justicia eternos existen y actúan también en el espíritu del hombre. Lo único que se requiere es que él los conozca verdaderamente y siga con decisión sus mandamientos. Entonces ve «al verdadero sol», a Dios mismo, que invade todo con su luz (*Consol.* Vm. 2,14)[37]. Y en esa luz conoce definitivamente como bueno todo lo existente y como razonable todo lo real. Ese conocimiento hace feliz al filósofo, lo reconcilia con su propia vida y cimienta para siempre su yo moral en la verdad y en Dios.

Tal doctrina de la redención no es cristiana. Ha dejado de lado todo aquello que constituye la necesidad del cristiano: los sufrimientos y las luchas históricas «de este tiempo», el poder demoníaco del mal y la imposibilidad de vencerlo con nuestras propias fuerzas. Para Boecio, todas estas cosas carecen de una significación última. Sin duda, las tiene presentes, pero sólo para percibirlas en su nulidad y para resolverlas teóricamente, mediante la contemplación filosófica. Por eso faltan también en Boecio todas las magnitudes que fundamentan para el cristiano la salvación: él no necesita una ayuda y una revelación que

---

[37] CCL 94,92.

vengan de fuera, ni mutación o renovación histórica alguna en el tiempo y menos aún, una mutación real de su persona humana. Las oscuras pasiones «corporales» que turbaban su ánimo y su actitud moral al comienzo de su diálogo no son su yo auténtico y esencial. Y éste jamás puede perderse realmente. A lo sumo, puede olvidarse de sí mismo y errar «en la borrachera». Pero la filosofía lo reconduce a sí mismo. De ese modo, el hombre recobra la consistencia en sí mismo. Boecio cree en sí, en su razón y en su libertad moral. Todo el sentido de lo que en su pensamiento se corresponde con la «predestinación» corre hacia la protección de esa libertad y hacia la conservación del orden moral del mundo, que reparte con justicia premio y castigo. Por el contrario, la doctrina de Agustín sobre la predestinación había sido la consecuencia última de su doctrina de la gracia y la expresión de una «absoluta» referencia moral del hombre pecador a Dios, que es a la vez su felicidad. Agustín se hizo cristiano siendo neoplatónico. Boecio, como neoplatónico y como teólogo cristiano, siguió siendo en el fondo un pagano. De ahí que aquí la fe filosófica se baste a sí misma. Ella es más contemplación piadosa y veneración hímnica de lo uno divino que «fe» en sentido estricto que espera todo de la intervención de Dios y basa la vida en su promesa concreta. Boecio no necesita de la palabra ni del espíritu ni de la misericordia ni de la Iglesia ni de los cristianos para seguir siendo el que es. Por eso no es casual, sino plenamente razonable y atinado, que también su última confesión guarde silencio acerca de Cristo.

Todavía hoy se da culto en Pavía a Boecio. Es como un símbolo el hecho de que sus reliquias y las de Agustín se encuentren en la misma iglesia de esa ciudad, en San Pietro in Ciel d'Or. Los dos últimos Padres de la Iglesia latinos de rango cerraron, cada uno a su manera, una época de la historia de la Iglesia occidental y de la historia. Pero

en su yuxtaposición pervive la vieja tensión entre esfuerzo por la virtud y humildad, razón y fe, filosofía y teología, Antigüedad cristiana y pagana. La filosofía griega, que había servido de puente a Agustín para comprender —contra todo moralismo y racionalismo de su Iglesia— el cristianismo como Evangelio, llevó a Boecio al punto opuesto, a confundirlo con una forma superior del humanismo pagano y de su religión. Poco después de Boecio, el trabajo teológico queda paralizado durante siglos. Gregorio Magno († 604) e Isidoro de Sevilla († 636) no pasan de ser unos epígonos de la época clásica y están también interiormente en un mundo no ya antiguo, sino de cuño medieval. Cuando la vida intelectual despierta de nuevo en la corte carolingia, muchos de los esfuerzos se dirigen a comprender la edad de oro de los Padres de la Iglesia como unidad interna. Pero, en realidad, nunca lo había sido, y concluye no con una solución lista, sino con una pregunta abierta.

BIBLIOGRAFÍA

Para acceder a los escritos filosóficos de Boecio hay que acudir, todavía hoy, a la ya antigua edición de Migne, patr. lat. 64. El comentario a la *Tópica* de Cicerón fue editado por J. C. Orell e I. G. Baier, *Ciceronis Opera* V, 1 (Zurich 1833); los escritos sobre el *Quadrivium* conservados fueron publicados por G. Friedlein en 1867; los comentarios sobre Porfirio por S. Brandt en CSEL 48 (1906). Se pueden encontrar los *Opuscula* teológicos en H. F. Stewart y E. K. Rand (Cambridge [3]1936) junto con el texto de *Philosophiae consolatio*, de la que Ldw. Bieler publicó una esmerada edición en CC, Series Latina XCIV (1957) y en la misma colección *De Arithmetica libri duo XCIV A* (1999).

La literatura dedicada a Boecio trata casi siempre cuestiones históricas, filológicas o filosóficas concretas. Ofrece

la mejor panorámica sobre la vida y obra de Boecio M. Cappuyns, «Boèce» 2 en el *Dictionaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* IX (1937), 348-380. Para el contexto biográfico e histórico, cf., sobre todo, Joh. Sundwall, *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums* (Helsingfors 1919) y E. Stein, *Histoire du Bas Empire* II (1949) 107ss., para las cuestiones literarias P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident* (Paris 1948), 257-312, para los escritos teológicos V. Schur, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»* (1935).

El lector español puede encontrar la información más reciente sobre ediciones y traducciones de las obras de Boecio, así como de trabajos sobre este autor, en Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Herder (Barcelona 1999), pp. 511-512.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE BOECIO

Carm.	*Carmina.*
Cassiod. Var.	*Cassiodorus Variarum libri* XII.
Ennod. Ep.	*Ennodius Epistulam libri novem.*
In Aris. de interpret.	*In librum Aristotelis de interpretatione commentarius.*
In categ. Arist.	*In Categoris Aristoteles libri quatuor.*
In Cic. Top.	*Commentaria in Ciceronis Topica.*
In Isag. Porphyr.	*In Isagogen Porphyrii commentaria.*
Inst. arithm.	*De Arithmetica libri duo* XCIV A (1999).
Opusc.	*Opuscula.*
Syllog. Categ.	*De Syllogismo categorico libri duo.*

TABLA CRONOLÓGICA

197	*Apologeticum* de Tertuliano.
202	El emperador Septimio Severo prohíbe la conversión al cristianismo.
248-249	Cipriano, obispo de Cartago.
250-251	Persecución de Decio.
257-259	Persecución de Valeriano.
258	Muerte de Cipriano.
284-305	Diocleciano.
317	Lactancio es llamado a Tréveris.
324	Constantino el Grande, soberano único.
325	Concilio de Nicea.
353	Constancio se hace con Occidente.
364-375	Valentiniano I (Occidente).
374	Ambrosio, obispo de Milán (7 de diciembre)
375-383	Graciano (Occidente).
378	Victoria de los godos en Adrianópolis.
379-395	Teodosio el Grande (Occidente, 395, soberano único).
381	Concilio de Aquileya.
382-385	Jerónimo en Roma.
385-386	Lucha eclesiástica en Milán.
385-392	Valentiniano II (Occidente).
387	Agustín, bautizado en Milán.
390	Penitencia de Teodosio.
391	Agustín, ordenado sacerdote.
395	División del Imperio.
	Agustín, obispo de Hipona.
397	Muerte de Ambrosio (4 de abril).
410	Alarico conquista Roma.
419-420	Muerte de Jerónimo.
429	Los vándalos en África.
430	Muere Agustín el 28 de agosto.
476	Odoacro depone a Rómulo.
484-519	Cisma acaciano.
493-526	Teodorico, rey de Italia.
510	Boecio, cónsul.
524	Muerte de Boecio.

ÍNDICE ONOMÁSTICO